

نظرية المعرفة عند ابن طفيل

م.م. علي هادي طاهر

جامعة البصرة - كلية الآداب

قسم الفلسفة

المقدمة :

من باب الاعتزاز بتراثنا العربي الإسلامي نقدم هذا البحث حول شخصية إسلامية جمعت بين الفلسفة والفقه والتصوف ، وعبرت عن طبيعة الحياة الفكرية بمختلف جوانبها في المغرب العربي ، إلا وهي شخصية ابن طفيل الذي قدم لنا افكاره المعرفية من خلال قصة رمزية بأسلوب أدبي رفيع ، أثبت فيه مدى تمكنه في مجال الأدب الفلسفي وقدرته على لفت انتباه القارئ وشده الى تتبع أحداث هذه القصة فضلاً عن معرفته الواسعة بالطبيعيات والفلك ناهيك عن معرفته الدقيقة في مجال التشريح .

ومن خلال تتبعنا أحداث هذه القصة والأعمال التي قام بها أبطالها (حي بن يقظان - وإبسال وسلامان) سنقدم موضوع بحثنا الموسوم بـ (نظرية المعرفة عند ابن طفيل) . أما أسباب اختيارنا لموضوع نظرية المعرفة (Theory of Knowledge) (١) حصراً "وتحديداً" ، فهي أهمية نظرية المعرفة كمبحث مهم من مباحث الفلسفة أولاً ، ولأن الفلاسفة اختلفوا في إجاباتهم على الأسئلة التي طرحتها نظرية المعرفة ثانياً .

فحول إمكانية المعرفة ، أنقسم الفلاسفة ثلاثة أقسام ، قسم أكد عدم إمكانية معرفتها وهؤلاء أصحاب المذهب الشكي (Scepticism) وبرز ممثلي هذا المذهب (بيرون) (٣٦٥-٢٧٥ ق. م) الذي أنكر وجود أي معرفة يقينية حيث أنكر دور الحواس والعقل معا "بالمعرفة" .

والمذهب الشكي ظهر بأدوار أخرى غير الشك بالحواس والعقل ليتخذ شكل آخر على يد السفسطائيين حيث أكدوا نسبية المعرفة (Relativity Of Knowledge) لأنهم جعلوا من الإنسان مقياساً "لجميع الحقائق ، وبالتالي فهي تختلف من شخص إلى آخر ، وهذا ما ذهب إليه (بروتوغوراس) (٤٨٠-٤١٠ ق. م) وغورغياس (٤٨٠-٣٧٥ ق. م) وغيرهم .

وظهر مذهب اللا أدريّة Agnosticism الذي أنكر أصحابه معرفة حقيقة دون أخرى ويشير المذهب إلى اتجاه تكرر ظهوره في تاريخ الفلسفة بشأن ما سماه المفكر الإنجليزي هيربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٢ م) بـ (ما لا يمكن معرفته) Un Know able وهو ((الله تعالى)) ، وبرز من عبر عن

اللاادرية اللاهوتي ديزل الأريوباجي في القرن الخامس الميلادي ، عندما أكد ان افضل طريقة لمعرفة الله تعالى ، هي ان نعرفه بطريقة لامعرفية .

وتمثلت اللاادرية في الفلسفة الحديثة على يد الفيلسوف الألماني عما نونيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) عندما رفض الميتافيزيقا .

وفي مقابل المذهب الشكي ظهر مذهب ثان أكد إمكانية المعرفة وتجاوز حد الأماكن ليؤكد أن المعرفة يقينية وهؤلاء يسمون بأصحاب المذهب اليقيني (Dogmatism) إلا أنهم اختلفوا في تحديد مصدر المعرفة فانقسموا إلى عدة اتجاهات ؛ اتجاه أكد على الحواس كمصدر رئيس للمعرفة وممثلي هذا الاتجاه يسمون بأصحاب المذهب الحسي ، وبرز أنصار هذا الاتجاه أبيقورس (٢٧٠ - ٢٢١ ق.م) مؤسس المدرسة الأبيقورية ، وأكد أصحاب المذهب التجريبي على دور المعرفة الحسية أيضا ، والمعرفة عند التجريبيين تكون بعدية أي بعد التجربة وبناء على ذلك فالمعرفة مكتسبة ، وبرز من مثل هذا الاتجاه فلاسفة الإنجليز - كفرنسيس بيكون المتوفى (١٦٢٦م) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٦م) وهيز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وغيرهم .

واتجاه أكد دور العقل كمصدر أساس في المعرفة وهؤلاء أصحاب المذهب العقلي (Rationalism) والمعرفة عند هؤلاء قبلية فطرية لم تشتق من التجربة ، وبرز رجالات هذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسي رينية ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) والفيلسوف البرتغالي الأصل باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) والفيلسوف الألماني ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م) ، وظهر اتجاه قلل من دور الحواس والعقل في المعرفة وأكد أن المعرفة القطعية الوثوقية تحصل عن طريق الحدس الوجداني . وبرز من مثل هذا الاتجاه في الفلسفة الغربية الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤٠م) وظهر اتجاه وفق بين الحس والعقل كمصدرين رئيسين في المعرفة ، وهذا التوفيق نجده عند أغلب فلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد ، إلا أن هذا القول لا يعني أن الفلاسفة المسلمون قد اتفقوا على جعل الحس والعقل مصدرين رئيسين في المعرفة ، وإنما تكلموا عن معارف أخرى غير الحس والعقل . فابن سينا تكلم عن معرفة حدسية أكد فيها دور العقل ، ومعرفة اشراقية أكد فيها دور المباشرة الصوفية وفضل هذه المعرفة على غيرها فهو على الرغم من تأكيده دور الحس والعقل في المعرفة إلا أنه فضل التصوف .

والغزالي وإن أكد المعرفة الحسية والعقلية إلا أنه في نهاية المطاف اعتمد المذهب الشكي بحثاً عن اليقين فشك بالحواس والعقل معا " ووجد المعرفة اليقينية في المعرفة الكشفية والتي هي كما وصفها الغزالي نور يلقيه الله في قلب العبد .

وابن باجه على الرغم من أشادته بالحس والعقل في المعرفة إلا أنه فضل العقل على الحس عندما لجأ إلى التصوف النظري . وكذا الحال بالنسبة لابن رشد الذي فضل المعرفة العقلية على المعرفة الحسية وهكذا فالفلاسفة اختلفوا حول مصادر المعرفة فبعضهم أكد الحس وبعضهم أكد العقل ، وبعضهم جمع بين الحس

والعقل . واختلفوا ايضا "حول امكانية المعرفة فبعضهم قال باستحالتها وبعضهم قال بانها يقينية وممكنة . وجاء مذهب ثالث اتخذ موقفاً "وسطاً" بين المذهب الشكي والمذهب اليقيني ، ليؤكد بان لا يجوز ان نقول بعدم امكانيتها كما لا يجوز ان نحكم بقطيعتها ، بل هي احتمالية وهذا ما ذهب اليه أصحاب المذهب الاحتمالي (Probabalism) الذي ترجع جذوره الى شيشرون (١٠٦ - ٣٤ ق . م) وطوره الفيلسوف الفرنسي كورنو في اربع الأول من القرن التاسع عشر .

فموضوع نظرية المعرفة أذن موضوع مهم جداً "ومعقد في الوقت نفسه ، وعمدنا الى ذكر الاتجاهات التي ظهرت واختلفت اجاباتها في هذا البحث لنعرف ان فيلسوفنا موضوع البحث ينتمي الى أي مذهب والى أي اتجاه ، وهذا ما سنحاول معرفته من خلال رسالته الفلسفية (حي بن يقظان) معتمدين على النسخة التي حققها أحمد أمين .

وبما أننا نتعامل مع فلسفة صاغها صاحبها بأسلوب قصصي وشخصيات رمزية ، فسوف تستنبط هذه المواضيع من احداث القصة في هذا البحث الذي بدأنه بحياة ابن طفيل ومؤلفاته اولا "وبموضوع الذات العارفة ثانياً" والمعرفة الحسية ثالثاً " والمعرفة العقلية رابعاً" والمعرفة الصوفية خامساً " والمعرفة الشرعية سادساً" وختمناه سابعا " بالمعرفة الفلسفية أما سبب تكلّمنا عن المعرفة الصوفية والشرعية والفلسفية ، هو ارتباط هذه المواضيع بنظرية المعرفة عند ابن طفيل .

أولاً :- ابن طفيل حياته ومؤلفاته :-

عرف لسان الدين ابن الخطيب بابن طفيل قائلًا " ((هو محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي وكنيته أبو بكر ، كان عالماً ، صلياً " حكيماً " فيلسوفاً " ، عارفاً " بالمقالات والآراء ، كلّفاً " بالحكمة الشرقية ، متحققاً " ، متصوفاً " ، طيبياً " ماهراً " ، وفقهياً " ، بارع الأدب ، نافلماً " ناثراً " ، مشاركاً " في جملة الفنون)) (٢) .

وقال ابن خلكان عن ابن طفيل ((... أبو بكر محمد بن طفيل ، كان متحققاً " لجميع اجزاء الحكمة قرأ على جماعة من أهلها منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (٣) وغيره . ولابن طفيل هذا تصانيف كثيرة ، وكان حريصاً " على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مقناً ")) (٤) .

أما تاريخ ولادة هذا الفيلسوف فكانت مثار اختلاف الباحثين والمؤرخين (٥)

أما مكان ولادته فكان في مدينة صغيرة تدعى (آش) وتسمى اليوم قادس على مسافة ٥٣ كم قرب قرطبة (٦) وقدم ياقوت الحموي في معجم البلدان وصفاً " أكثر تفصيلاً " لهذه المدينة (٧) .

قضى فيلسوفنا أكثر أيام حياته الأولى يدرس ويبطب ، وفي أوئل سنة ٥٤٩هـ أي منذ أيام عبد المؤمن بن علي (٨) اتصل ابن طفيل ببلاط الموحدين في الأفريقية ، وأصبح كاتماً " لأسرار أبي سعيد ابن عبد المؤمن والي سبتة وطنجة ، ولما تسلم أبو يعقوب يوسف عرش الموحدين أصبح ابن طفيل طبيباً " خاصاً " له ، وترفع عن تطبيب العامة ، واعتزل ابن طفيل منصبه في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف فخلفه ، ابن راشد ، ولكن مكانته عند السلطان ظلت وطيدة (٩) وهذا السلطان كما ذكر ابن الخطيب أنه كان عادلاً " وفاضلاً " وورعاً " ، حافظاً " للقرآن الكريم بشروحه عالماً " بحديث الرسول محمد (ص) ، فضلاً " عن مثابرته على الجهاد ورغبته في العمارة ، أما وفاته فكانت في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ٥٨٠هـ على أثر سهم أصابه في خبائه بظاهر (شنترين) (١٠) عندما حاصرها (١١) .

أما وفاة ابن طفيل فكانت بعد سنة من وفاة هذا السلطان أي سنة ٥٨١هـ في مراكش ، وحضر السلطان المنصور أبو يوسف يعقوب الذي تولى الخلافة عن أبيه جنازة ابن طفيل (١٢) .

وبعد أن أعطينا نبذة مختصرة عن حياة هذا الفيلسوف سنتكلم عن مؤلفاته بصورة موجزة تجنباً للإطالة .

مؤلفاته :-

عندما تكلمنا عن حياة هذا الفيلسوف ذكرنا قول ابن خلكان الذي أكد فيه أن لابن طفيل تصانيف كثيرة . والحقيقة أننا لم نعرف عن مؤلفاته سوى رسالة حي بن يقظان ، والأرجوزة الطبية التي أكد لسان الدين ابن الخطيب أنها فقدت (١٣) .

ونذكر ابن أبي أصيبعة في حبيثه عن مؤلفات ابن رشد أنه كانت تحصل مراجعات ومباحث بين ابن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء (١٤) .

ونحن نقول في هذا الموضوع أنه من غير المستبعد أن يكون لفيلسوفنا تصانيف كثيرة ولكنها قد ضاعت وقد نعثر على بعضها في يوم من الأيام ، حيث كانت جهود الأستاذ مدني صالح بمثابة بشارة خير لنا مؤداها عثوره على النسخة الأصلية للأرجوزة الطبية التي أكد ابن الخطيب أنها مفقودة ، وأنها موجودة في مكتبة القرويين في فاس المغرب ، وهذه الأرجوزة كما وصفها مدني صالح تقع في ١٤٨ ورقة وعدد أبياتها ٧٥٠٠ بيتاً " ، وهذه الأرجوزة عبارة عن رسالة طبية لاتعلق لها بالفلسفة وأنها بادق وصف لكل داء دواء (١٥) .

وجاء الدكتور محمد الحاج قاسم ليضيف وصف آخر لهذه الأرجوزة حيث أكد أن عدد أبيات هذه الأرجوزة يتجاوز ٧٧٠٠ بيتاً " مع وجود نقص في بعض الأوراق التي عددها ١٥٠ ورقة زيادة على وجود إضافات صغيرة ملحقة بالكتاب (١٦) .

وحقيقة لا بد منها وهي أن شهرة ابن طفيل جاءت من رسالته (حي بن يقظان) حيث نالت اهتماماً كبيراً، عربياً وعالمياً، فترجمت إلى لغات عدة وطُبعت طبعات عدة من قبل دور نشر مختلفة، وقام بعض المهتمين بقصة حي بن يقظان بمقارنة هذه القصة مع القصص التي سبقتها والتي تحمل اسم حي بن يقظان أو أسماء الأشخاص فيها وهذا ما فعله مثلاً "عمر فروخ" (١٧).

وقام آخرون بمقارنة هذه القصة مع قصص قديمة أخرى تتشابه مع قصة ابن طفيل (حي بن يقظان) وهذا ما فعله غرسيه غومس وليون جوتيه كما ذكر لنا أحمد أمين في مقدمة رسالة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروزي، بأن غومس وجوتيه قارنا بين قصة حي بن يقظان وقصة (ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته) (١٨).

كما قورنت قصة حي بن يقظان لابن طفيل مع رواية روبنسون كروزو، حيث أكد بعض الباحثين أن مؤلف هذه الرواية (١٩) قد تأثر بابن طفيل بينما ذهب آخرون إلى نفي مسألة التأثير هذه (٢٠).

وأنشأ الأستاذ مدني صالح، أن رواية دون انطونيو دوتريزانيوهي في الحقيقة قصة حي بن يقظان لابن طفيل، ولكن السارق لهذه الرواية قد غير عنوانها مع بعض التحويرات، معتمداً على ترجمة سيمون اوكلي (٢١) لقصة حي بن يقظان.

ومن هذا اتضح لنا مدى أهمية رسالة حي بن يقظان لابن طفيل، عربياً وعالمياً والتي نال من خلالها ابن طفيل شهرته.

ثانياً الذات العارفة :-

رمز ابن طفيل للذات العارفة (الإنسان) بـ (حي بن يقظان) وابتدأ بوصف هذه الذات من الناحية البيولوجية العضوية، وبعد ذلك تكلم عن الجوانب المعرفية لهذه الذات، ثم تطرق للجوانب الروحية للذات العارفة.

أما من الناحية البيولوجية فأكد على أن الذات العارفة خلقها الله تعالى على صورته وزودها بجسد وروح اتخذت لها القلب مكاناً، وزودت هذه الذات أيضاً "بقوى خاضعة للروح، والروح أول ما وجد وسبب حرارة القلب هو حرارة الروح التي تحلل الرطوبات وتفنيها، وجعل الله سبحانه وتعالى لهذه الذات أعضاء مهمة كالكبد الذي يمد القلب بالغذاء ويخلف ما تحلل منه، والدماغ الذي يمد القلب بما يلانمه وبما يخالفه لغرض دفعة، ويحصل الاتصال بين القلب والدماغ والكبد عن طريق العروق والشرايين، وعرف الشرايين ((بأنها مسالك وطرق بعضها أوسع من بعض)) (٢٢) وأكد دور الروح التي اتخذت لها القلب مسكناً "الدور البارز في تدبير شؤون الجسد المختلفة من نمو وغذاء لغرض المحافظة على بقاء الإنسان،

ولهذه الروح أيضا "والتي سماها (الروح الحيواني) دور مهم في عملية الإدراك الحسي (Perception) .

فالذات العارفة (الإنسان) مزود بجسد وبهذا الجسد حواس خمس وهي (البصر والسمع والشم والذوق واللمس) وهذه الحواس متصلة مع الروح التي في القلب عن طريق الأعصاب ، فهذه الروح إذا عملت بآلة العين كما يرى ابن طفيل كان فعلها ابصاراً ، وإذا عملت بالأنف كان فعلها شماً " وإذا عملت باللسان كان الفعل ذوقاً " ، وإذا عملت بالجلد واللحم كان الفعل غذاء " واغتذاء .

وأشار ابن طفيل في حديثه عن عملية الإدراك هذه إلى مسألة مهمة وهي في حالة انسداد أو انقطاع عصب أي حاسة من الحواس سيؤدي إلى توقف عملها ، لأن الأعصاب تستمد الإيعاز أو الروح كما سماها ابن طفيل من الدماغ الذي يحتوي على خلايا كثيرة سماها ارواحاً كثيرة ، والعقل يستمد الروح من القلب ، ومتى ما خرجت الروح الحيواني من الجسد عندها يتعطل الجسد كله (٢٣) .

فتعطل الجسد ويقصد به الموت معناه توقف المعرفة تماماً " لتعطل عمل الآلات أي الحواس من جانب ومن جانب آخر توقف عمل الدماغ لأن الذي يمدّه بالحياة توقف إلا وهو القلب ، ففي الحياة كانت الأعضاء مستعدة لأداء دورها المعرفي حيث كانت الحواس الخمس تنقل صور المحسوسات للدماغ عن طريق الأعصاب ويقوم العقل في حفظ هذه الصور المجردة ليحولها من المحسوسات إلى معقولات ، أما في حالة الممات فهكذا عملية ستوقف .

وللإنسان أو الذات العارفة فضلاً " عن الحواس الخمس والعقل والروح الحيواني المدبر لشؤون الجسد . ذاتاً " روحانية سماها ابن طفيل بالذات الشريفة ، وهذه الذات هي الوحيدة القادرة على إدراك واجب الوجود لكونها مجردة ، ليست بجسم ولا تجوز عليها صفات الأجسام ، وهذا ما أكدّه في حديثه عن حي بن يقظان عندما أدرك واجب الوجود ((الله سبحانه وتعالى)) حيث قال عن حي ((... فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه من صفات الأجسام . وأن كل ما يدركه من مظاهر ذاته من الجسمانيات فإنها ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشئ الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود)) (٢٤) فالإنسان إذن مزود بحواس خمس تدرك المحسوسات ويعقل بجرده هذه المحسوسات وبذات شريفة تدرك واجب الوجود ، ولكي نعطي صورة أكثر تفصيلاً " عن الذات العارفة فنقول أن ابن طفيل شبه الإنسان بالحيوان من جانب وبالأجسام السماوية الكواكب من جانب آخر وشبهه بواجب الوجود .

أما عن تشبيه الإنسان بالحيوان من حيث أن للإنسان جسد يطالبه بأشباع حاجاته المادية من مأكّل ومشرب ... الخ ويشابه الأجسام السماوية من حيث أن الروح الحيواني التي اتخذت لها من وسط القلب مسكناً لها ، والقلب يشابه هذه الأجسام السماوية لأنه معتدل في عناصره من جانب ومدبر لشؤون

الجسد من جانب آخر ، ولكن ابن طفيل لم يعطي مفهوم محدد للقلب ، فالقلب كما يرى يطلق على جسم القلب ، ويطلق على الروح التي في تجويفه ، ويطلق على صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الانسان اما عن سبب تشبيهه الانسان بواجب الوجود فلكون ان للإنسان ذات شريفة منزهة عن الاجسام وصفاتها (٢٥) .

وهكذا نظر ابن طفيل للإنسان على انه مكون من جزئين احدهما خسيس كما سماه وهو الجسد والآخر شريف وهو الذات ، ولكن هذا لا يعني انه رفض دور الحواس بالمعرفة بل جعل لها الدور الرئيس في المعرفة فهو على الرغم من قوله بخسه الجسد إلا انه أكد دور الحواس علماً "بأنها قوى جسمانية كما سماها وهذه الأهمية سنوضحها في حديثنا عن المعرفة الحسية .

ثالثاً - المعرفة الحسية :-

أكد ابن طفيل ، ان موضوع المعرفة الحسية هو العالم الخارجي (المحسوس) عالم الاجسام منشأ الجمع والافراد ، عالم الاشياء المنفصلة والمتصلة والمتحيزة ، والموجودات في هذا العالم بعضها متشابهة مع بعض وبعضها مختلفة عن بعض (٢٦) .

والحواس تدرك الاجسام لانها ممتدة بالابعاد الثلاث (الطول والعرض والعمق) وهي قوى شائعة في الاجسام وتنقسم بانقسامها ، والحواس لا تدرك واجب الوجوب ولا الذات الشريفة التي ادركته . لان الحواس قوى جسمانية ، وكل قوة في جسم فهي لا تدرك الاجسام "او ما هو في جسم ، وبما ان واجب الوجود منزّه عن الجسمانية لانه تعالى ليس بجسم ولا تعلق له بها بوجه من الوجوه فلا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها ، وكذا الحال بالنسبة للذات الشريفة لانها منزّهة عن صفات الاجسام ولا تحتاج في قوامها اليه . فالحواس اذن تدرك الاجسام فقط ، ولكل حاسة نوع مخصوص من الادراك فالبصر يدرك المبصرات من ألوان الموجودات واجسامها ، والشم يدرك الروائح بانواعها المختلفة ، والذوق يدرك الطعوم المختلفة واللمس يدرك الاشياء فيعرف صلابتها او خشونتها او نعومتها ، والسمع يدرك الاصوات المختلفة (٢٧) وهذه المدركات الجزئية سوف تنتقل صور المحسوسات الى الذهن كصور مجردة ليعطيها معنى كلي ، وهذا يحصل عن طريق قوة سماها (الناطقة) (٢٨) .

وتكمن أهمية المعرفة الحسية عند ابن طفيل في تأكيد على ان كل ما لا يدرك حساً "لا يمكن تصويره عقلاً" لان التخيل الذي هو من قوى العقل ، عبارة عن احضار صور المحسوسات بعد غيبتها (٢٩) .
فأراد ابن طفيل ان يؤكد لنا على ان كل ما لا يدرك حساً "لا يمكن تصويره عقلاً" ، فالعقل عنده يعتمد على الحواس وبدرجة كبيرة في عملية المعرفة .

وتأتي أهمية المعرفة الحسية عند ابن طفيل أيضاً "لأنها المصدر الرئيس في معرفة الإنسان الأولى للعالم الخارجي ، و أكد هكذا حقيقة في حديثه عن بطل قصته حي بن يقظان ، حيث اعتمد على الحواس الخمس في ادراك العالم الخارجي ومعرفة البيئة المحيطة به ، وعبر عن شعوره بهذا العالم من خلال البكاء أولاً" ، فكان سبباً "في قدوم الغلبة التي فقدت رضيعها والتي حنت عليه وارضعته وربته .

وأول مصدر للمعرفة عن ابن طفيل هو حاسة البصر حيث تكلم عن اعتماد حي بن يقظان على هذه الحاسة وبشكل كبير في ملاحظة الأشياء المحيطة به ، وأصبح قادر على التقليد لحركات واصوات الحيوانات القريبة منه ، وقوت عنده هذه الامكانية في السنة الثانية من عمره ، فأخذ يميز بين الاصوات التي تدل على الغضب والالفة والاستدعاء للموجودات القريبة منه (٢٠) .

ومن كلام ابن طفيل نفهم ان الطفل في السنة الثانية يعمل على تقليد المحيطين به في حركاتهم فضلاً عن محاكاة اصواتهم ، حيث يتعلم الطفل اللفة من والديه عن طريق تقليد ومحاكاة اصوات المحيطين به ، فالحواس اذن الدور الرئيس في تعلم اللفة ، حيث تسمع الاصوات عن طريق حاسة السمع ويتم التمييز فيما بينها عن طريق حاسة البصر فيلاحظ الحركات المصاحبة للكلمات من انفعال جسدي أو هدوء فيعرف ان بعض الاصوات تدل على الغضب وبعضها يدل على الراحة والهدوء وبعضها يدل على الحزن وبعضها يدل على الفرح ، ويأتي دور النطق فيما بعد حيث يعتمد بدرجة كبيرة على اللسان في لفظ الاصوات ، فاللفة اذن سماع وتقليد ومحاكاة .

وأكد ابن طفيل على ان الطفل يستمر بعملية التقليد حتى السنة السابعة من عمره ، ومع بداية السنة السابعة سيعرف مسألة المقارنة بين الأشياء أي معرفة نقاط التشابه والاختلاف بين الأشياء ، فضلاً عن تطور الجوانب العاطفية عنده والقدرة على اعطاء مفاهيم لهذه العواطف من حب وكرهية ، فتثبت في نفسه امثلة هذه الأشياء بعد مفيبها عن مشاهدته فيحصل له نزوع الى بعضها وكرهية لبعضها الآخر ، وهذه الافكار بينها ابن طفيل من خلال شخص حي بن يقظان ، ففي عندما بلغ السابعة أخذ يقارن بينه وبين الحيوانات فوجدها تختلف فيما بينها من جانب ومن جانب آخر ان جميعها تختلف عنه ، لان الحيوانات مكسوة اجسادها اما بالابرار او بالريش او بالشعر ، وان لها سرعة العدو وقوة في البطش ، وان لكل منها سلاح تستخدمه للدفاع عن نفسها اما هو فلا يملك من هذه المسائل شيئاً بل أخذ يقارن بينه وبين الحيوانات ذوات العاهات والخلق الناقص فوجدها تختلف عنه أيضاً" .

فعندها أخذ حي بتقليد الحيوانات فقط جسده بأوراق الشجر واتخذ من العصي سلاحاً "ليدفع خطر الوحوش عنه (٢١) واشتمر يغطي جسده بأوراق الشجر وكلما تجف يبدلها الى ان توصل الى ستر جسده بجناحي وذنب نسر ، فوجد ان هذا الثوب منحه دفناً ومهابة في نفوس جميع الحيوانات والوحوش ، وضل

على هذا الثوب لانه وجد نتائجه افضل . ان هكذا معارف حصلت (لحي بن يقضان) من خلال المعرفة الحسية ، فابن طفيل اذن حسي كونه أكد دور الحواس بالمعرفة .

وتجريبي ايضا " لانه تكلم عن الاستدلال الاستقرائي القائم على الملاحظة وفرض الفروض واجراء التجارب ومن ثم الوصول إلى القانون الذي يحكم الظاهرة او الظواهر قيد الملاحظة ، وهكذا مسائل ناقشها ابن طفيل في حديثه عن حي بن يقظان ، عندما اراد ان يعرف سبب موت الطيبة التي ربتة حيث افترض ان علة موتها علة خارجية معتمدا " في ذلك الفرض على ملاحظات سابقة وتجارب بسيطة . فهو جرب في السابق أن أي عضو من اعضاء الجسد يعيقه عائق سوف يتوقف عن عمله الى ان يزول ذلك العائق فاذا اغمض عينيه او حجبها بشيئ سوف لا يبصر شيئا " حتى يزول ذلك العائق وكذا الحال بالنسبة لباقي الحواس ، وبما ان حي وجد الطيبة توقفت عن الحركة ويناديه فلا تحجب عندها قدم هكذا فرض ، وأخذ يتحقق من صحته تجريبيا " ، فاخذ يبحث عن تلك العلة الخارجية التي أدت إلى موت الطيبة .

وبعد ان ثبت له عدم وجود علة خارجية عدل عن فرضه هذا وقدم فرض اخر وهو ان سبب موت الطيبة ، علة داخلية وانها لا تتعدى احد التجاويف الثلاث ((الجمجمة والصدر والبطن)) وأن العضو الذي حلت به الآفة والموجود بأحد هذه التجاويف لابد من أن يكون في الوسط (القلب) وهذا الافتراض قدمه على اساس ملاحظات عدة وهي .

ان هذا العضو تحتاج اليه جميع الاعضاء اولا " ، وانه يشعر بوجود القلب في صدره من خلال نبضاته ، فضلا " عن ذلك انه لما كان يحارب الوحوش كان أكثر مكان يسعى الى حمايته صدره لشعوره بالشيء الذي فيه ثانيا " والملاحظة الثالثة هي ، ان الانسان بامكانه ان يستفني عن يده ارجله أو اذنه ، ولكنه لا يستطيع الاستغناء عن القلب طرفة عين .

وعندما اراد ان يتحقق من صحة هذا الفرض ، قام بتشريح الاعضاء الداخلية الى ان توصل الى القلب فوجده في الوسط ، وهذه اول نتيجة دعمت فرضه ، وعندها شرح القلب فوجد في تجويفه الايمن دمر منعقد ، ووجد التجويف الايسر خاليا " ، وعندها توصل الى نتائج عدة هي ان سبب موت الطيبة هو خلو هذا التجويف الايسر ، وهذا الجسد الذي ارتحل عنه الساكن في التجويف الايسر من القلب وهو بحالته الاولى قبل تشريحه لا تعود اليه الحياة وهو كذلك ، فكيف وحاله الان أي بعد تشريحه ، وعندها عرف ان الطيبة لا تعود للحياة ثانية وعندها دفنها .

وتوصل ايضا " الى ان الجسد مجرد اله لذلك أي للساكن في التجويف الايسر من القلب . ولكنه لم يتوصل الى مرحلة القانون بعد (٣٢) .

ان تتبع اقوال ابن طفيل هذه يدل على مدى تمكنه في مجال العلوم التجريبية ، وعمدنا الى التعبير عنها باستخدام مصطلحات حديثة لتبين مكانة هذا الفيلسوف كممثل للمذهب التجريبي .

ولم تقف جهود ابن طفيل في مجال التجربة عند هذا الحد وحسب وإنما تكلم عن الاستقراء بنوعية الناقص والتام (٢٢) ايضا " في حديثه عن حي بن يقظان ، فاراد ان يبين لنا ان حي هذا على الرغم من استخدامه الملاحظة وفرض الفروض واجراء التجارب الا انه لم يصل الى مرحلة القانون لانه اعتمد الاستقراء الناقص ، و اراد ان يؤكد ابن طفيل من خلال حي بن يقظان على ان الانسان يرتقي من الاستقراء الناقص الى التام بمرور الوقت وتراكم المعلومات التي تحصل من خلال توسيع الملاحظات ودقتها .

ومن الامثلة التي تثبت صحة قولنا حول الاستقراء الناقص ما ذكره ابن طفيل عن حي بن يقظان عندما شرح القلب ووجد في التجويف الايمن دم منعقد ، حكم بان هذا الدم المنعقد الخارج لا يمكن ان يكون سبب موت الطيبة ، لانه كمر مرة خرج من جسده دم وانعقد على اثر جراحات اصابته من بعض الوحوش ، او نتيجة اصابته بحجر ، وعندها اصغر حي بن يقظان حكما " مؤذاه ان الدم المنعقد والذي سببه جرح خارجي لا يؤدي الى وفاة صاحبه .

والحقيقة هي ان بعض الجراحات الخارجية قد تؤدي في كثير من الاحيان الى وفاة المصاب بها . ومثال اخر على الاستقراء الناقص ، هو ان حي بن يقظان عندما احلق في الجزيرة من كل جهة وهو يبحث عن شبيه له اعتقد انه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك (٢٤) .

اما عن الاستقراء التام فقد تكلم عنه ابن طفيل في وصفه حالة حي بن يقظان عندما بلغ من العمر واحدا " وعشرين عاما " ، فهو بعد ان افترض ان سبب موت الطيبة هو خلو التجويف اليسر من الذي كان فيه او على حد تعبير ابن طفيل (الساكن فيه) الا انه لم يعرفه ما هو وكيف هو وما الذي اخرجه ، ومن ربطه بالجسد ، واتى اين صار ، وهل خرج اختيارا " ام اضطرارا " ؟ وظلت هذه الامثلة بدون جواب الى ان اهتدى الى النار وشاهد منها ما شاهد من حرارة وضوء . ومن خلال ملاحظاته للنار قدم فرضا " جديدا " وهو ، انه قد يكون هذا الخارج من قلب الطيبة ، هو من جوهر النار او من جنسه ، وذلك لانه لاحظ ان للحيوان الحي حرارة اما الميت فجمسه بارد ، فضلا " عن ذلك انه لاحظ وجود حرارة في منطقة الصدر وبالتحديد موضع القلب او بآراء الموضوع الذي كان قد شق عليه الطيبة فاستفاد من كل هذه الملاحظات الى تقديم فرضة القائل ان الشيء الموجود في التجويف اليسر من القلب هو شئ حار وعندها قام بالتحقق من صحة هذا الفرض تجريبيا " فعمل على تشريح بعض الحيوانات مؤكدا " على منطقة القلب وبالتحديد الجهة اليسرى منه فشاهد ان هذا التجويف مملوء " بهواء بخاري حار يشبه الضباب الابيض ، وعندما ادخل اصبعه في هذا التجويف وجد فيه من الحرارة التي كادت تحرق اصبعه وبمجرد خروج هذا البخار يموت الحيوان على الفور وعندها توصل الى نتيجة مهمة وهي ان سبب موت الحيوانات هو خروج ذلك البخار الحار وان سبب حياتها هو بقاءه ولكي يعمر هذه النتيجة لتصبح قانونا " عاما " .

عمد الى تشريح حيوانات مختلفة الميته منها والحية واخذ يتعرف على كيفية عمل الاعضاء المختلفة وكيفية ترابطها وكيف تستمد عملها من هذه الروح او الحار الغريزي او الروح الحيواني فوجد ان الحيوانات وان اختلفت في اعضائها وحركاتها الا انها واحدة من حيث هذه الروح وعندها عمم حكمة كقانون عام وهو ان سبب موت الحيوانات جميعا "هو خروج هذه الروح (٢٥) وهنا وصل الى مرحلة الاستقرار التام لانه درس كل الحيوانات واصدر قانونا "عام يتعلق بموتها" وجدير بالذكر ان ابن طفيل استخدم طريقة التحقق من صحة الفروض فهو بلا شك سبق جون استيورات مل (٣٦) في هذه المسألة فكان يقدم فروضا "ويتحقق منها ويعزل التي لا تثبت صحتها ويبقي التي تثبت صحتها والفروض عنده قائمة على العلة والمعلول وبسط مثال على ذلك عزل حي بن يقظان الفرض القائل بانه علة موت الظبية الدم المنعقد في التجويف الايمن من القلب لانه اعتبر الدم المنعقد لا يسبب موتها بناء "على ملاحظاته وتجاربته السابقة. بينما ابقى الفرض القائل بان سبب موت الظبية هو خلو التجويف الايسر من القلب من المادة التي كانت فيه والتي عرفها فيما بعد بالروح الحيواني . وامثلة كثيرة لانستطيع ذكرها لضيق المقام .

وحقيقة لا بد من ذكرها وهي ان ابن طفيل استفاد من المعرفة الحسية والاستقراء التام للوصول الى وحدة الوجود . وفي هذا الموضوع يقول المستشرق (واط) (بان ابن طفيل الفيلسوف الصوفي اشترك مع ابن عربي في نظريتهما للوجود على انه واحد وتام (٣٧) .

ووحدة الوجود ابتدأها من وحدة الموجودات حيث وجد ابن طفيل ان افضل طريقة لمعرفة الاشياء المتكثرة هي طريقة التصنيف ، فالتصنيف لا يلقي وحدة الاشياء وان افضل طريقة لمعرفة الموجودات الحسية المختلفة هي معرفة نقاط الشبه فيما بينها وهذه الحقيقة وضحاها عندما تكلم عن حي بن يقظان ، فحي وجد الحيوانات تختلف من حيث افعالها واشكالها الا انها تشترك بالحركة والنمو والغذاء والحس والارادة ، وان الذي يوحدتها هو الروح الحيواني وبذلك توصل الى وحدة الجنس الحيواني ، وتوصل ايضا الى وحدة الجنس النباتي من خلال طريقة التصنيف حيث صنف النباتات المختلفة الى انواع وقام بمعرفة اشخاص كل نوع فوجد اشخاص كل نوع تشترك في صفاتها وافعالها الى ان توصل الى وحدة الجنس النباتي معتبرا "ان لها شيئا" واحدا" اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان ، ولم يقف ابن طفيل عند هذا الحد بل اكد وحدة الجنسين النباتي والحيواني لاشتراكهما في النمو والغذاء بل حتى في الحركة والحس كتحويل وجوه الزهرة الى جهة الشمس وتحرك عروق النبات الى جهة الغذاء واشباه ذلك .

وتوصل الى وحدة الجنس الحيواني والانساني من خلال اشتراكهما بالروح الحيواني وافعالها من نمو وغذاء وحس وحركة وارادة الخ واكد على وحدة العناصر الطبيعية من هواء وتراب وماء فضلا "عن المعادن واصناف الحجارة وهذه العناصر تشارك الانسان والحيوان بالحركة فبعض العناصر حركتها نحو

الأعلى لثقلها وبعضها نحو الأسفل لخفتها إلى أن توصل إلى وحدة الجنس النباتي والحيواني فضلاً عن الجمادات لأن الذي يوحد كل هذه الموجودات هي الجسمانية فكلاً أجسام ممتدة بالأبعاد الثلاث (الطول والعرض والعمق) (٢٨) وهكذا أكد ابن طفيل وحدة الموجودات الطبيعية بل أكد وحدة الموجودات الروحية فالوجود واحد لأنه صادر من واحد وهو الله سبحانه وتعالى .
هذه أبرز المواضع التي ناقشها ابن طفيل في حديثه عن المعرفة الحسية .

رابعاً : المعرفة العقلية :

في حديث ابن طفيل عن المعرفة العقلية أكد على ارتباط الحواس بالعقل في مواضيع عديدة وفي مواضيع أخرى تكلم عن دور العقل فقط فهو عقلي من جانب لأنه أكد على دور العقل بالمعرفة ونقدي من جانب آخر لأنه أكد على دور الحواس والعقل معاً " في المعرفة .

والعقل كما أوضح ابن طفيل يتعامل مع المجردات أي الصور التي تنقلها له الحواس . وأكد على أن الصور المجردة للمحسوسات تجعلنا نعرف الفوارق بين الموجودات ، فالنباتات والحيوانات والجمادات وإن اشتركت بمعنى الجسمانية أي الأبعاد الثلاث (الطول والعرض والعمق) ، إلا أن للنبات صورته النباتية التي تميزه عن الجماد أي (النفس النباتية) والحيوان وإن شارك النبات في بعض الصفات ، إلا أن الذي يميزه عن النبات صورته الحيوانية (النفس الحيوانية) المتمثلة بالحس والحركة والإرادة الخ وهذا الاختلاف بالصور يحصل أيضاً " بين الحيوانات نفسها لأن لبعضها أفعالا " زائدة على بعضها الآخر ، وبين النباتات نفسها لتمييزها بعضها عن البعض الآخر في أفعالها . والموجودات بناء " على ذلك منها ما تتكون من معاني بسيطة ومنها ما تتكون من معاني مركبة وذات المعاني البسيطة تكون معرفتها أسهل كالعناصر ، أما الموجودات ذات المعاني المركبة فمعرفتها تكون أعقد كالنباتات والحيوانات . (٢٩) .

أذن اعتبر الصور هي الفيصل بين الموجودات والتي تميز بعضها عن البعض . أما المادة فهي التي تجمع الموجودات من حيث الصفات الجسمانية ، والمادة عند ابن طفيل لا تنفصل عن الصورة وهكذا حقيقته أكدها في حديثه عن حي بن يقظان عندما أخذ مادة الطين وصنع منها شكل كرة ثم كون من نفس المادة شكلاً " مكعباً " فتوصل إلى نتيجتين ، الأولى أن الشكل الكروي والمكعب لا يوجدان ما لم توجد مادة الطين ، والثانية أن الشكل الكروي والشكل المكعب لا يمكن معرفتهما ما لم نراع الطول والعرض والعمق (٤٠) .
ومن هنا نعرف أن ابن طفيل أكد في حديثه عن المعرفة العقلية على ما يميز الموجودات بعضها عن البعض الآخر بينما أكد في حديثه عن المعرفة الحسية على ما يجمع الموجودات .

اما عن جمع ابن طفيل بين الحس والعقل فهذا يظهر واضحا " في حديثه عن حي بن يقظان الذي اخذ يتأمل العالم السماوي عندما بلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما " ، فحي في تأمله اعتمد على الملاحظة وبشكل كبير.

والتأمل مسألة عقلية بينما الملاحظة مسألة تتعلق بالمعرفة الحسية وهنا حصل الجمع بين الحس والعقل .

فمن خلال الملاحظة للكواكب عرف بانها اجسام ممتدة في الابعاد الثلاث الطول والعرض والعمق وانها تبدو متناهية من الجهة التي يراها (٤١) اما من الجهة الثانية فاعتمد على العقل في معرفتها مستخدما ما يمكن تسميته بالهندسة العقلية التي تكلم عنها اخوان الصفاء (٤٢) .

فراى انه اذا تخيل خطين يبتدئان من الجهة المتناهية ويمران في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيل ان أحد هذين الخطين قد قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ثم اخذ ما بقى منه واطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الأول والذي لم يقطع منه شيء ، فاذا ذهبنا بالذهن معها الى الجهة التي افترضناها غير متناهية ، فاما أن نجد الخطين يمتدان الى ما لانهاية ولا ينقص احدهما عن الآخر وتكون النتيجة ، ان الذي قطع منه جزء مساو للذي لم يقطع منه وهذا محال ، لان الكل ليس مثل الجزء ، واما أن لايمتد هذا الخط الذي قطع منه مع الخط الذي لم يقطع منه شيئا فيكون متناهيًا " ، واذا رد عليه القدر الذي قطع منه اولا وقد افترضناه متناهي لصار كله متناهيًا ايضا " ، وحينئذ لايقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ولايفضل عليه فيكون في هذه الحالة مثله متناه فذلك ايضا "متناه " وهكذا توصل الى أن اجسام الكواكب متناهية (٤٣) ولكن حي بن يقظان عاد الى للملاحظة وبشكل كبير لكي يفهم هذه الكواكب . فاعتمد على طريقة الملاحظة وفرض الفروض حول ملاحظاته .

اما التحقق من صحة الفروض هذه المرة لايجعل تجريبييا كما هو الحال بالاستقراء وانما يتم من خلال تكرار الملاحظة ، لأن الكواكب لا تخضع للتجربة لبعدها عنا اولا " ولكبر حجمها ثانيا " ، فابن طفيل من المؤكدين على فوائد الملاحظة واهميتها .

وهكذا استطاع حي بن يقظان كما ذكر لنا ابن طفيل معرفة الشكل الدائري للكواكب ، وقدر فرض استمره من تكرار الملاحظات وهو ان حركة الكواكب دائرية وعندها اراد ان يتحقق من صحة هذا الفرض من خلال تكرار الملاحظة لحركتها ، فلاحظ حركة الشمس والقمر فوجدها تطلع من المشرق وتغرب في جهة المغرب ، ولاحظ ايضا ان مامر من الكواكب على سمت رأسه يقطع دائرة أعظم وما مال عن سمت رأسه شمالا أو جنوبا سوف يقطع دائرة اصغر ، وهكذا ملاحظات دقيقة حصلت لحي بن يقظان ليس سببها فطرته الفائقة وحسب بل لكون ابن طفيل افترض وجود حي في جزيرة على خط الاستواء ولهذا كانت دوائر

الكوكب قائمة على سطح افقه ومتشابهه الاحوال في الشمال والجنوب ، فضلا عن ظهور القطب الشمالي والقطب الجنوبي.

واستمر حي بن يقظان في ملاحظاته لطلوع الكواكب فلاحظ عدة مسائل وهي ، اذا كان طلوع كوكبان معا ، وكان طلوع الاول على دائرة كبيرة والثاني على دائرة صغيرة فان غروبهما سيكون معا واستمر بملاحظة هذه الحالة وكرر ملاحظاته لجميع الكواكب وفي جميع الاوقات فتوصل الى عدة نتائج تدعمر فرضه وهي :

لو كانت حركة الكواكب على غير الشكل الكروي لكانت في بعض الاوقات اقرب الى بصره منها في وقت اخر ، ولو كانت كذلك لكانت احجامها متفاوتة بالنسبة الى بصره فيراها في حالة القرب أعظم مما يراها في حالة البعد . وهكذا توصل الى دائرية حركة الافلاك وعرف ان هذه الافلاك مضمنة في فلك واحد وهو اعلاها وانه الذي يحرك الكل من المشرق الى المغرب في اليوم واللييلة (٤٤) .

وهكذا استطاع حي بن يقظان ان يعرف الكواكب وأفلاكها من خلال الجمع بين التأمل العقلي والمعرفة الحسية .

اما عن المواضيع التي اعتمد بها ابن طفيل على العقل دون الحواس فنجدها في حديثه عن مسألة قديم العالم أو حدوثه . حيث قدم عدة أدلة عقلية على لسان حي بن يقظان .

فحي بعد ان عرف ارتباط الموجودات مع بعضها اراد ان يعرف هل الوجود حادث ام قديم . فاراد ان يرجح أحد الاحتمالين وابتدأ بمناقشة الاحتمال الاول فلاحظ أن للموجودات أجسام وكل جسم متناه . فالوجود متناه وكل متناه حادث فالوجود حادث آذن ، وهذه النتيجة جعلته أمام مشاكل عدة اعتمد على العقل بشكل كبير في حلها .

وهي ان القول بحدوث الشيء معناه حدوثه بعد ان لم يكن وهذا القول لا يفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم ، واذا كان العالم حادث فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث لم يحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ؟ الطارئ طرأ عليه ولا شئ هنالك غيره ، ام لتغير حدث في ذاته ؟ وان كان فما الذي احدث ذلك ؟ واذا افترضنا أن العالم حادث أي خرج من العدم الى الوجود فهو لا يخرج بنفسه فلا بد له من فاعل أخرجه إلى الوجود

والموجد لهذا العالم ليس جسما " لانه الحواس لا تدركه من جانب ومن جانب اخر انه لو كان جسما " لكان من جملة العالم ، والعالم حادث فهو حادث وكل حادث محتاج الى محدث ، واذا افترضنا ان المحدث الثاني جسما " فهو محتاج الى محدث ثالث وهلم جرا الى غير نهاية وهذا يتناقض مع القول بان العالم متناه ..

أما احتمال قدم العالم . فاحضه لمحاكمة عقلية أيضا " فقال إذا افترضنا ان العالم قديم ولم يسبقه عدم يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء اذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها

منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك اما ان يكون قوة سارية في جسم من الأجسام أو قوة غير سارية فيه فإذا كانت سارية في جسم فان سيرها أما في جسم المحرك نفسه أو في جسم آخر خارج عنه ، اما إذا قلنا أن القوة ليست سارية في الجسم ولا شائعة فيه فان هكذا قوة سوف تنقسم بانقسام الجسم وتتضاعف بتضاعفه (٤٥) .

وعلى الرغم من كل هذه الأدلة التي قدمها ابن طفيل إلا أنه لم يرجح أحد الاحتمالين ولكنه توصل إلى حاجة العالم إلى الفاعل بغض الطرف عن قدمه أو حدوثه .

وبعد ذلك اتخذ ابن طفيل موقفاً "وسطاً" فجمع بين قدم العالم من جانب وحدثه من جانب آخر حيث أكد أن العالم فعله الله وخلقه ولكنه متأخر عنه بالذات لا بالزمان وأن الموجودات مفتقرة بوجودها إلى الله ، ولا قيام نشيئ منها إلا به فلولا دوامه لم تدم ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني عنها ويرى منها لأن قدرته ليست متناهية وله صفات الكمال وهو تعالى برئ من صفات النقص لأنه الموجود المحض الواجب بذاته والمعطي لكل ذي وجود وجوده وأنه لا وجود إلا هو فهو الوجود والكمال والخسب والبهاء والقدرة والعلم .

وهذه الحقائق شرحها ابن طفيل في حديثه عن (حي بن يقظان) عندما بلغ من العمر خمسة وثلاثون عاماً (٤٦) حيث اعتمد على العقل للوصول إلى إدراك واجب الوجود .

ومن خلال ما سبق نعرف أن ابن طفيل من المؤكدين على البرهان الأنبي للاستدلال على وجود الله لأنه أكد على أننا نستدل على وجود الله من خلال الموجودات . وهذا البرهان يذكرنا بالقديس توما الاكوييني (٤٧) الذي يرى أن الموجودات الطبيعية متقدمة في معرفتها فنعرفها ونبلغ إلى علتها ، والإيمان يتوقف على المعرفة الطبيعية ، فقبل أن يؤمن بوحى الله كما يرى الاكوييني يتعين علينا أن نعلم وجود الله وأن عقلنا كفؤ لهذا العلم ويرى أيضاً "إن الغرض من البرهان ليس الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها عليه الله ، كما يتوهم كثيرون ، بل الصعود إلى علة أولى بغض النظر عن قدم العالم أو حدوثه لأن العلة لا يجوز تسلسلها إلى غير نهاية بل تقف عند علة أولى (٤٨) .

فكلاهما أذن أكد على البرهان الأنبي من جانب ومن جانب آخر أكد على حاجة العالم إلى الله سواء أكان العالم قديماً أم حادثاً "فنظام العالم ونظام موجوداته تدفع العقل إلى تقرير هكذا نتيجة .

ولكن ابن طفيل وان اعتمد على دور العقل بالاستدلال على الله إلا أنه أكد بان العقل قاصر عن معرفة حقيقة الله تعالى لأن الله لا يدرك حساً وكل ما لا يدرك حساً لا يمكن للعقل تصور حقيقته لأن الله ليس بجسم ومنزه عن صفات الأجسام وعندها اخذ يتكلم عن معرفة أخرى غير الحسية والعقلية وهي المعرفة الصوفية .

خامساً - المعرفة الصوفية :-

ان هذه المعرفة تتعلق بالعالم الإلهي وهذا العالم يختلف عن العالم الحسي ومستغن عنه ويرى منه ومن أراد معرفة العالم الإلهي عليه أن يبتعد عن العالم المحسوس لأنه يحجب عن مشاهدته العالم الإلهي (٤٩) .

وتبدأ المعرفة الصوفية عند ابن طفيل منذ اللحظة التي يشترك بها الإنسان إلى الله لأنه أتم الأشياء ، فالشيء كلما كان أتم وأبهى واحسن سيكون الشوق إليه بعد إدراكه أكثر والتألم لفقده اعظم وبما أن الله تعالى فوق الكمال والحسن والبهاء ، فان من إدراكه وفقده كما يرى ابن طفيل فهو في الأمر لانهاية لها ، أما الذي يلزمه على الدوام فهو في لذة وسرور دائم .

ولكي يتوصل الإنسان إلى هذا السرور الدائم عليه أن يبتعد عن العالم المحسوس لأنه يقطع المشاهدة وكذا الحال بالنسبة لمطالب الجسد المادية التي اعتبرها ابن طفيل عائقاً " لاستمرار المشاهدة (٥٠) ، إلا أنه لم يرفض العالم المحسوس ومطالب الجسد بشكل قطعي وإنما وضع عدة قواعد يلتزم بها السالك في تعامله مع العالم الخارجي وفي تلبية متطلبات الجسد .

فابن طفيل كما بينا في حديثنا عن الذات العارفة أكد على أن الإنسان يشارك الحيوان من حيث أن له الجسد الذي يطالبه باحتياجاته من مأكـل ومشرب الخ ويشارك الكواكب من حيث الروح الحيواني الساكن في القلب والمدير لشؤون الجسد . ويشابه واجب الوجود من حيث أن للإنسان ذاتاً " شريفة أدركت واجب الوجود وعلى هذا الأساس فان القواعد التي وضعها قد راعت هذه المسائل وعلى السالك أن يلتزم بها .

فاما التشبه الأول فيتمثل بمحاظلة الإنسان على جسده من خلال سد احتياجاته وسد الاحتياجات معناه محاظلة الإنسان على استمرارية عمل الروح الحيواني واستمرارية هذا العمل معناه محاظلة السالك على حياته وهنا يتحقق التشبه الثاني أي (بالأجسام السماوية) فالتشبه الأول ضروري لحصول التشبه الثاني والتشبه الثاني ضروري لحصول التشبه الثالث أي (التشبه بواجب الوجود) ، وبالأحرار من تأكيد ابن طفيل على أن التشبه الأول والثاني لا يحققان المشاهدة ألا أنه أكد على أهميتهما (٥١) فهو أكد على سد متطلبات الجسد من مأكـل ومشرب بشكل معقول ورفض مسألة الإفراط في ذلك حيث وضع نظام غذائي حدد فيه نوع الغذاء ووقت تناوله فضلاً عن كميته .

أما نوع الغذاء فهو النبات أولاً " أما إذا تعذر وجوده فعلى ما توفر من الحيوانات البرية والبحرية . فهو يؤكد على النباتات كغذاء للسالك واشترط على السالك أن يتقن باكثرها وجوداً " وأقواها توليداً " وان

يتناول الفواكه الطيبة كاللّفاح والكمثرى والأجاص أما إذا تعذر وجودها فعليه بالثمار التي تكون بذورها غذاء كالجوز والقسطل .

أما البقول فعلى السالك أن يتناول منها التي لم تصل حد كمالها ، واشترط أيضا "إلقاء بذور النبات بعد أكله في أرض تساعد على نموه مجددا" فلا يحق إلقائه بالأرض السبخة أو في الصفاة لأن ذلك يحول دون نموها .

أما عن الحيوانات كغذاء ، اشترط الاعتماد على بعض أنواعها فضلا "عن بيوضها كغذاء ولا يجوز الاقتصار على نوع واحد لأن ذلك يقضي على هذا النوع كما يرى ابن طفيل .

أما مقدار الغذاء فبما يسد الجوع ولا يزيد على ذلك ، وحدد ابن طفيل وجبتان فعندما يأخذ حاجته من الغذاء في الوجبة الأولى يحق له تناول الوجبة الثانية عندما يشعر الإنسان بالجوع بحيث يؤثر عليه ويبعده عن التشبه الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية ، هذا ما أكدّه ابن طفيل في حديثه عن التشبه الأول .

إما التشبه الثاني بالأجسام السماوية فيتم بالصورة التالية ، وهي محافظة السالك على طهارته جسديا "وروحيا" لأن الأجسام السماوية ظاهرة ومنزهة عن الدنس والرجس ولكي يحقق السالك التشبه بها فعليه الالتزام بإزالة الدنس والرجس عن الجسم والاعتسّال بالماء وتنظيف الأسنان والأظافر وكل مجمع غدارة في الجسم ناهيك عن طهارة الثياب والتطيب لها وللبطن معا "بما توفر من طيب النبات ، وعلى الصوفي أيضا" مساعدة الآخرين عند الحاجة وأدارة أموره لأن الأجسام السماوية مدبرة لما تحتها فيجب التشبه بها أيضا" في هذه المسألة (٥٢) .

وهذه القواعد أكدها ابن طفيل من خلال شخص حي بن يقظان . وحي هذا لم يكتف بذلك بل عمل على تقليد الحركة الدائرية للأجسام السماوية (٥٤) فأخذ يدور حول الجزيرة وحول بيته وحول نفسه في بعض الأحيان حتى يفشى عليه ، وقد يقصد ابن طفيل بدوران حي بن يقظان حول الجزيرة بالسياحة ، وبالبدوران حول النفس ، التأمل بحقيقتها لكي ينسى جسده باعتباره عائقا عن المشاهدة وهكذا فكرة تتضح حقيقتها عند تتبع حالة حي بن يقظان وهو يسعى لتحقيق مشاهدة واجب الوجود مشاهدة دائمة ، فكان يغمض عينيه ويسد أذنيه ويحاول التخلص من تتبع الخيال ، فكان يستعين بالاستدارة على ذاته وكلما اشتد في ذلك غابت عنه المحسوسات وضعف الخيال وقوى فعل ذلك ، عندها حصلت له المشاهدة لواجب الوجود ولكنها مشاهدة غير دائمة (٥٤) .

هذه أبرز الأعمال التي أكدها ابن طفيل في حديثه عن التشبه الثاني والتي قام المستشرق دي بور بمقارنتها بأعمال الفيثاغورية فأكد أن الأخلاق التي ألزمها حي بن يقظان عليها مسحة فيثاغورية (٥٥)

وعلى الرغم من حديث ابن طفيل عن التشبيه الأول والثاني إلا أنه لم يعطنا معلومات كافية عن التصوف ولكننا سنعطي معلومات أوفر عن التصوف عند ابن طفيل في حديثنا عن التشبيه الثالث (التشبيه بواجب الوجود) .

التشبيه الثالث . يقوم على أساس تأمل السالك بصفات واجب الوجود ، وصفات الإيجاب أو الثبوت ، وصفات السلب ، فصفات الإيجاب هي (العلم والقدرة والحياة) وهذه الصفات عين ذاته تعالى ولا تقبل الكثرة لأن الكثرة من صفات الأجسام .

فاما صفات السلب فتعني تنزيهه تعالى من صفات الأجسام ولواقعها (٥٦) .

وحاول حي بن يقظان ان يتشبه بواجب الوجود كما ذكر لنا ابن طفيل مؤكداً ان هذا التشبيه يقوم على أساس الابتعاد عن الحواس والمحسوسات والقوى الحسية من حركة وغيرها فاقصر حي على السكون في مفارته غاضاً بصره معرضاً عن جميع الحسيات مقبلاً بكنة الهمة على التأمل بواجب الوجود بحيث تمر ايام عدة لا يتفنى ولا يتحرك .

ومن هذا القول نعرف ان الصوفي عندما ينغمر بالتأمل يغيب عن العالم الحسي اياما عديدة فينسى جسده ومطالبه بحيث لا يتفنى ولا يتحرك . وحقيقة اخرى قدمها ابن طفيل في حديثه عن حي بن يقظان وهذه الحقيقة تعبر عن المشكلة التي تواجه كل صوفي ، وهي ان الصوفي أثناء المشاهدة يغيب عنه كل شئ الاذاته ويمرور الوقت واستمرار المجاهدة سوف تفنى عنه ذاته وجميع الذوات المرافقة للمادة المعرفة بواجب الوجود ولم يبق الا ذات الحق الواحد الثابت الوجود وهذا ما حصل لحي بن يقظان الذي وصل الى مشاهدة واجب الوجود حيث سمع ندائه وفهم كلامه على الرغم من انه لا يجيد الكلام وهكذا شاهد حي بن يقظان ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

وهكذا مشاهدة لا تخضع للوصف كما يرى ابن طفيل لان كثيراً من الامور التي تخطر على قلب البشر يتعذر وصفها فكيف بوصف امر لا سبيل الى حضوره على القلب واعتبر من يقوم بذلك مثله كمثل الذي يريد ان يذوق الالوان المصبوغة حيث قال ((وهو بمنزلة من يريد ان يذوق الالوان المصبوغة من حيث هي الالوان ، ويطلب ان يكون السواد مثلاً حلوا او حامضاً)) (٥٧) .

ولم يكتف ابن طفيل بذلك وانما اعطانا معلومات حول حال الصوفي بعد انتهاء المشاهدة فالصوفي بعد ان يفنى من المشاهدة والتي وصفها بحال السكر فعند عودته للعالم الحسي يشتد شوقه الى الحياة القصوى ويسام تكاليف الحياة الدنيا ، فضلاً عن ذلك فان الصوفي بعد المشاهدة سيعرف ان ذاته لا تغاير ذات الحق وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها ويعرف عندها ان ذات الحق لا تتكرر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها .

وأكد ابن طفيل أيضا "على أن الصوفي إذا أراد العودة إلى مقامه الأول فسوف يصل إليه بشكل يسر من الحالة الأولى التي حصل له بموجبها المشاهدة الأولى والفترة ستكون أقصر من الفترة الأولى . بل يصيح الصوفي قادرا" على تحقيق المشاهدة متى شاء وينفصل عنها متى شاء . وهكذا حقائق ذكرها ابن طفيل من خلال بطل قصته حي بن يقظان عندما اتاف على الخمسين (٥٨) وبعد أن أوضحنا المعلومات التي اكدها ابن طفيل حول التصوف نريد أن نؤكد مسألة مهمة ألا وهي اعتماده على إراء ابن سينا في هذه المسائل وبشكل كبير فكان لابن سينا الأثر البارز على ابن طفيل حيث حذى حذو ابن سينا ووصل إلى المرحلة التي وصلها ، والتي تجاوز بها رتبته ابن باجة الفيلسوف المغربي .

فابن طفيل أوضح أنه وصل إلى الرتبة التي وصل إليها أبو بكر الصائغ ابن باجة في حديثه عن الاتصال ولكن رتبته وإن كانت أياها فهي غيرها . أياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه الرتبة التي وصلها ابن باجة . أما معنى غيرها أي تغايرها بدرجة الوضوح .

ومشاهدات هذه الحالة أمر لا يسمى قوة الأعلى المجاز وهذه الرتبة هي ((من جملة الاحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي ابن سينا بقوله)) (ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا " ما هنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيدة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ثم أنه تكثر عليه هذه الفواشي إذا امعن في الارتياض ثم أنه ليوغل في ذلك حتى يفشاه في غير الارتياض فكلما لمع شئ عاج منه إلى جنات القدس فيذكره من أمره امرأ " فيفشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شئ ثم أنه لتبلغ به الرياضة مبلغا " ينقلب له وقته سكينه)) (٥٩) وبالتالي يدرج الصوفي إلى مرحله يشاهد فيها ذاته وذات الحق وبعدها يصل إلى مرتبه لا يشاهد فيها إلا الحق .

ومن خلال ما تقدم ندرك مدى الفارق بين المرتبة التي وصلها ابن طفيل والمرتبة التي وصلها ابن باجة . الأول أشار إلى التصوف في طور الولاية الذي مثله ابن سينا بينما ابن باجة مثل النظائر الذين اعتمدوا على العلم النظري والبحث الفكري في أدراك حقائق أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، وهذه الحقائق يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده ، والمرحلة التي وصلها ابن طفيل تختلف عن المرحلة التي وصلها ابن باجة من جانبين الأول وضوح الحقائق التي شاهدها والثاني الطريقة التي اعتمدها للوصول إلى التصوف في طور الولاية وهي طريقة الاحوال الصوفية القائمة على الذوق الوجداني الرياضات الروحية ، ولهذا أكد ابن طفيل أن المرتبة التي وصلها غير الرتبة التي وصلها ابن باجة .

وقال أيضا "هي نفسها لأن ابن طفيل اعتمد أولا" على العلم النظري الذي اعتمد ابن باجة حيث تكلم عن انتقال العقل الانساني من العالم المادي إلى العالم الالهي معتمدا "على التأمل الفلسفي من جانب ومن جانب آخر أن الحقائق التي انكشفت له هي نفسها التي انكشفت لابن باجة ولكنها تختلف بدرجة الوضوح وقدم مثال على ذلك حيث تخيل انسان ولد وهو مكفوف البصر في بلده من البلدان وهذا الرجل

اخذ يتعرف على هذه البلدة وشوارعها وكل تفاصيلها وعرف اهلها حيث كان يعرف كل من يلقيه ويسلم عليه من اول وهله وصار يمشي بغير دليل وكان يعرف الالوان بشروح اسمائها وبعض الحدود التي تدل عليها وبعد ان وصل الى هذه المرتبة فتح بصره وحدث له الرؤية البصرية فاخذ يمشي في تلك البلدة فلم يجد امرا " على اختلاف ما كان يعتقد بل وجدها مطابقة وكذا الحال بالنسبة للالوان حيث صدقت رسومها التي تصورها في ذهنه قبل ان يبصر ولكنه بعد ان ابصر حدث له امران عظيمان احدهما تابع للآخر وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة ، فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حال الاعمى الاولى ، والالوان التي كان يعرفها بشروح اسمائها هي تلك الامور التي قال ابن باجه عنها بانها اجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية . اما الحالة الثانية فتمثل حال النظار الذين وصلوا الى طور الولاية هذا الطور الذي لا يسمى قوة الا على المجاز ولا يجوز تدوينه في الكتب لان هذه المشاهدات لا يمكن اثبات حقيقتها ومن حاول ذلك بالقول او الكتابة استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم النظري (٦٠) اما التعريف بهذا الامر على طريقة هل النظر فهذا امر يمكن وضعه في الكتب وتبصر به العبارات كما يرى ابن طفيل ولكن هذا الامر اعد من الكبريت الاحمر لاسيما في الاندلس وقدم اسباب عدة لندرة هذا العمل وهي : انه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس الا رمزا " لان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية كما يرى ابن طفيل قد منعت من الخوض فيه وحدثت عنه وهذا السبب الاول . اما السبب الثاني فهو ان مؤلفات الفلاسفة كارسطو طاليس والفارابي فضلا " عن كتاب الشفاء لابن سينا التي وصلت الى الاندلس لاتفي بهذا الغرض . اما السبب الثالث فهو انشغال رجال الفكر بعلم التعاليم قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فلم يهتموا بالفلسفة والتصوف وجاء من بعدهم خلف اهتموا بالمنطق ولكنهم لم يهتموا بالفلسفة ايضا " وجاء من بعدهم خلف كانوا احدث منهم نظرا " واقرب الى الحقيقة وظهر فيهم ابي بكر الصائغ ابن باجه الذي كان اتقبرهم ذهننا " واصحهم نظرا " واصدق رواية الا انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته (٦١) .

وبعد ان بيننا الفرق بين الرتبة التي وصلها ابن طفيل والرتبة التي وصلها ابن باجه والتي حددنا من خلالها الفرق بين التصوف في طور الولاية والعلم النظري الفكري نود ان نضع حقيقة مهمة على بساط التحليل النقدي وهي ان ابن طفيل رفض مسألة وصف المشاهدات التي يراها الصوفي للآخرين ولكنه على الرغم من ذلك وصف مشاهداته ودونها في رسالته (حي بن يقظان) حيث وصف واجب الوجود والفلك الاقصى ومعه ذات برنية من المادة ، وانها ليست ذات الحق ولا هي نفس الفلك ، ووصف ما شاهد من فلك الكواكب الثابتة وذاته ثم فلك زحل والكواكب التي تليه فضلا " عن الذوات التي تقابلها وصولا " الى فلك عالم الكون والفساد (٦٢) والمسؤال الذي يطرح نفسه الان . لماذا وصف ابن طفيل مشاهداته ؟ ولماذا

اودعها في رسالة حي بن يقظان؟ هل فعل ذلك سهواً؟ أم أنه على معرفة بما فعل؟ في الحقيقة أنه فعل ذلك وهو يعلم بأنه ناقض قوله الذي أكد فيه عدم وصف المشاهدات وحدد سبب ذلك هو أن الصوفي عندما تحصل له المكاشفة سوف يشعر بلذة وسعادة ونشوة يجد نفسه مضطراً إلى ذكر ما شاهد. ولكنه اشترط الذكر المعقول حيث نقد ما قاله بعض الصوفية كالحلاج والبسطامي وغيرهم. لأنهم تجاوزوا الذكر المعقول ووقعوا في الشحطات حيث قال بعضهم (سبحاني ما أعظم شاني) و (أنا الحق) و (ليس في الثوب إلا الله) (٦٣) وأثنى على الغزالي لأنه لم يقع في شحطات هؤلاء لأن الغزالي حذقته العلوم وأدبته المعارف بينما اصحاب الشحطات لم تحذقهم العلوم وقالوا بذلك بغير تحصيل. أما الغزالي فعند وصوله إلى هذه الحالة تمثل ببيت شعر فكان ما كان ممن لست أذكره فظن خيراً" ولاتصال عن الخبر (٦٤) لأن الغزالي حذقته العلوم وأدبته المعارف. أما عن الأسباب التي دعت ابن طفيل إلى تأليف هذه الرسالة والتي تكلم بها عن مكاشفاته فيمكن تحديدها بما يلي. إن سألنا "سأله أن يثبت له من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا (٦٥).

(١) أن الذي دفعه إلى تأليف هذه الرسالة والتي خالف طريق السلف الصالح حسب اعترافه هو لأنه بث فيها العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجعله إلا أهل العزة بالله حيث قال ((... والذي سهل علينا الفناء هذا السر وهتك الحجاب، ما ظهر في زماننا من آراء مفسده نبغت بها متفلسفه العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين طرخوا تقليد الانبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي المضمون بها على غير أهلها فيزيد جهلهم وولوعهم بها...)) (٦٦) ومن كلام ابن طفيل عن السبب الثاني ندرك مدى حرصه على احترام الشرائع النبوية والتأكيد على مراعاتها وعبر عن اهتمامه هذا بأن خصص للمعرفة الشرعية نصيباً من رسالته (حي بن يقظان)

سادساً - المعرفة الشرعية :-

في هذا الموضوع المهم سنناقش عدة مسائل عقائدية والتي سنعرف من خلالها موقف ابن طفيل من الشريعة المحمدية المباركة مبتدئين بمناقشة المسألة التالية وهي أن ابن طفيل وصف لنا حال حي بن يقظان وكيف اعتمد على نفسه في معرفة العالم الخارجي عالم المعرفة الحسية وكيف وصل إلى المعرفة العقلية وبعد ذلك توصل إلى معرفة العالم الإلهي معتمداً "على الممارسات الصوفية دون مساعدة أحد معتمداً على فطرته الفائقة فهل نفهم من ذلك أن ابن طفيل يرى بأن كل ذي فطرة فائقة يستطيع الوصول إلى هكذا حقائق دون الحاجة إلى الأنبياء (ع) ودون الحاجة إلى معلم؟ أم أنه أراد على حسب تعبير الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد أن يبين لنا إمكان تطور البشرية دون الحاجة إلى وحي منزل (٦٧)

أمر أنه أراد أن يؤكد لقراءه اتفاق الفلسفة والشريعة؟، في حقيقة الأمر أن ابن طفيل لم يرفض النبوة ودليلنا على ذلك نقده للفارابي الذي جعل من النبوة تابعة للقوة التخيلية ((... هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيلة الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها)) (٦٨).

ومن هذا القول ندرك أن ابن طفيل أكد على حاجة الفرد والمجموع إلى النبوة من جانب ومن جانب آخر أنه رفض مسألة تفضيل الفلسفة على الشريعة . ولكنه أكد على وحدة الفلسفة والشريعة لأنهما يؤديان إلى معرفة الحق وهكذا حقيقة أكدها في حديثه عن لقاء حي بن يقظان مع إيسال . فبعد أن علم إيسال حيا " اللغة بطريقة علمية تذكرنا بروبينسن كرؤو عندما علم فرايدي اللغة (٦٩) حيث كان إيسال يشير إلى الموجودات ويلفظ أسماءها وكان حي يحفظ هذه الأسماء ، وبعد أن علم إيسال حيا " الأسماء كلها حدث بينهما حوار علمي قائم على تبادل الأسئلة ومن خلال هذه الأسئلة سوف نعرف مدى تأكيد ابن طفيل على وحدة الفلسفة والشريعة . فبعد أن سأل حي بن يقظان إيسال عن ملته وعن تصرفات الناس في جزيرته بعد وصول الملة وأخذ إيسال يصف جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط نجد ابن طفيل يقول ((... ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئا " على خلاف ما شاهد في مقامه الكريم فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به بحق في وصفه ، صادق في قوله رسول عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسالته)) (٧٠) وعندما وصف حي بن يقظان ما شاهد لإيسال من ذوات مفارقة لعالم الحس ، ووصف ذات الحق عز وجل بأوصافه الحسنى فإن إيسال لم يشك في جميع الأشياء التي وردت في الشريعة من أمر الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فوجد إيسال هي ((... أمثلة هذه الأشياء التي شاهدها حي بن يقظان ، فافتتح بصر قلبه ، وانتدحت نار خاطرة وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع الاتيين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولي الأبواب)) (٧١) وهكذا أيد كل منهما صاحبه واتفقا على صحة اعتقادهما ، وتطابق المعقول والمنقول خير شاهد على تطابق الفلسفة مع الشريعة ومادنا بصدد الحديث عن لقاء حي بن يقظان مع إيسال وتطابق المعقول والمنقول نجد من المناسب مناقشة أحد الأفكار التي طرحها الأستاذ مدني صالح حول لقاء حي بإيسال حيث اعتبر لقاء حي بإيسال لقاء صوفي بصوفي ، حي بن يقظان متصوف ذاتيا " أما إيسال فمتصوف بالطريقة المنهجية التقليدية (٧٢).

ونحن نضيف إلى قول الأستاذ مدني . بأن إيسال لم يصل بعد إلى مرحلة المشاهدة التي وصلها حي بن يقظان على الرغم من عزلته وتركه جزيرته والذهاب إلى جزيرة حي بن يقظان لغرض الانقطاع للعبادة فضلا " عن زهدة بمغريات الحياة المادية ودليلنا على ذلك توقيع إيسال لحي بن يقظان بعد أن عرف أنه

من أولياء الله الصالحين واصبح من التابعين له وهذا يدل على فرق المرتبة بين حي وأبسال ودليل آخر يؤكد صحة قولنا وهو أن أبسال لو كان قد وصل الى المرحلة التي وصلها حي بن يقظان لما قال عنه ابن طفيل ((فتطابق عنده المعقول والمنقول)) فهذا التطابق لم يحصل له الا بعد لقائه بحي . فلقاء حي بأبسال اذن لقاء صوفي في طور الولاية (حي بن يقظان) مع سالك منهج التصوف (أبسال) وكي لانخرج بعيداً عن الموضوع قيد الدراسة وهو المعرفة الشرعية فسوف نتكلم عن موقف ابن طفيل من الشريعة الاسلامية .

يرى ان للشريعة ظاهراً " وباطناً " وان بها أقوال تحث على العزلة واخرى تحث على المعاشرة . ورمز لاهل الظاهر المؤكدين على الحياة الاجتماعية بـ (سلامان) أما اهل الباطن أصحاب العزلة فرمز لهم بـ (أبسال) واهل الظاهر وأهل الباطن كلاهما ملتزم باداء جميع اعمال شرائع الملة وهذا بينه من خلال التزام أبسال وسلامان بتلك الاعمال التي كانت سبباً في اصطحابهما حيث كان أبسال وسلامان يتفقهان الفاظ الشريعة في صفة الله تعالى وملائكته والمعاد والثواب والعقاب فضلاً عن التزامهم بالاعمال الظاهرة ومجاهدة الهوى ومحاسبة النفس ، ولكن ابن طفيل فضل اهل الباطن أصحاب العزلة على اهل الظاهر المؤكدين على المعاشرة من خلال مدح ابسال ونقد سلامان حيث قال ((فتعلق أبسال بطلب العزلة ورجح القول فيها لما كان في طباعة من دوام الفكرة وملزمة العبدة والغوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأتى له امله من ذلك بالانفراد)) (٧٣) اما سلامان فتعلق ((بملزمة الجماعة ورجح القول لما كان في طباعة من الجبن عن الفكرة والتصرف فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ويزيل الظنون المعارضة ويبعده من همزات الشياطين)) (٧٤) .

ومثلما حدد ابن طفيل موقفه من اهل الظاهر واهل الباطن في موضوع الالتزام بالعبادات حدد ايضا موقفه من الخاصة ذوي المكاشفة من هذا الموضوع ورمز للخاصة بـ (حي بن يقظان) فهو لاء يجب عليهم الالتزام بالعبادات ايضا " وهذه الحقيقة اكدها في حديثه عن حي عندما سأل ابسال عن العبادات ((ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما اشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بادائه امتثالاً " للامر الذي صرح عنده صدق قائله)) (٧٥) .

فمسألة الالتزام بالعبادات اذن واجب شرعي يجب عمله من قبل كل مسلم سواء كان من اهل الظاهر او الباطن او من الخاصة . وحقيقة لابد من ذكرها وهي ان ابن طفيل وان فضل العزلة على المعاشرة الا انه لم يرفض المعاشرة بشكل قطعي وانما اكد عليها اذا كانت بقصد توعية الناس ونشر الحق بينهم ولهذا السبب جعل بطل قصته حي بن يقظان يذهب الى جزيرة سلامان وأبسال لغرض توعية الناس .

وللدكتور على الوردي رأي في هذا الموضوع ، حيث اوضح ان ابن طفيل بالرغم من اخذه لنظرية التوحد التي نادى بها ابن باجة والتي اكد بموجبها على ضرورة ابتعاد الفيلسوف عن المجتمع لانه مرهق بأدناس العرف والعادات وانواع الجهالات وان على الفلاسفة ان يؤلفوا بينهم مجتمعا " خاصا " بهم نجد ان ابن طفيل اعطى شيئا " من الحق لفيلسوف ان يعيش بين العامة ويصلحهم بما يلزم عقولهم فابن طفيل اتخذ تجاه العامة موقفا " وسطا " بين ابن باجة وابن رشد الذي رفض فكرة التوحد واكد على ان الفلاسفة يجب ان يعيشوا مع العامة مراعين الاختلاف بين مستوى تفكيرهم وتفكير العامة وان يرشدوهم بما يتلائم مع مستوى عقولهم (٧٦) وابن طفيل اكد على مسألة مراعاة عقول الناس عند مخاطبتهم شأنه شأن ابن رشد فلا يجوز مخاطبتهم بما يفوق عقولهم وان من يحاول ان يفعل ذلك سيكون مصيره مصير حي بن يقظان فحي عندما ذهب الى الجزيرة الاخرى خاطب الناس بمسائل تفوق امكانياتهم العقلية فنفروا منه ولم يستجيبوا له وعندها عاد مع ايسال الى موطنه الاول (٧٧).

فالناس كما يرى ابن طفيل طبقات مختلفة وهي :

١. الجمهور او العوام : وهم المهملون للشرعية المقبلون على الدنيا ، هدفهم اشباع الرغبات المادية .
وضمن هذه الطبقة ايضا " الذين يقصدون اعمال الشرع لغرض التزيين .
٢. أهل الظاهر - هؤلاء وصفهم بانهم المقيمون للضرائع قليلوا الخوض فيما لا يعنيهم ، يؤمنون بالمتشابهات ويسلمون بها معرضين عن البدع والاهواء مقتدين بالسلف الصالح
٣. أهل الباطن : وهم الملتزمين بالعبادات الشرعية القادرين على التامل والتأويل
٤. الخاصة : هم ذوي المكاشفة او المشاهدة او الفلاسفة .

فاهل الظاهر أعلى من الجمهور من حيث المستوى الفكري واهل الباطن اعلى من اهل الظاهر اما الخاصة فهم أعلى طبقات المجتمع .

ويرى ابن طفيل أن الانبياء عليهم السلام عرفوا ان الناس مختلفون في مستوى عقولهم ولهذا السبب اضربوا عن مكاشفتهم . ويرى أيضا " ان أهل الظاهر إذا ماتوا وهم متمسكين بظاهر الشريعة وملتزمين بآداء العبادات فان مصيرهم الفوز لان لانجاة لهم إلا بهذا الطريق (٧٨) .

من خلال المواضيع التي ناقشها ابن طفيل اتضح لنا بانه مسلم موحد مقر بنبوة الرسول الكريم محمد (ص) مؤكدا " على ضرورة الالتزام بالشريعة المحمدية واداء اوامرها في العبادات والمعاملات وبعد ان ثبتت لنا هذه الحقائق اصبحت لدينا ادلة كافية تدحض التهمة التي وجهها احمد امين ومصطفى غالب الى ابن طفيل وهذه التهمة تتعلق بتسمية ابن طفيل لرسالته حي بن يقظان من جانب وتطعن في عقيدته من جانب اخر حيث رأى احمد امين ومصطفى غالب ان اليقظان هو الله (٧٩) وبناء " على قولهم ستكون النتيجة ان حي ابن الله فهم قولوا ابن طفيل ما لم يقله لا من قريب ولا من بعيد لان ابن طفيل

من المنزهين لله سبحانه وتعالى فلو كان يرى ان اليقظان هو الله وان حي ابن يقظان أي ان حي ابن الله لماذا افتتح رسالته بقوله ((.... وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله)) (٨٠) فضلاً عن ذلك فان ابن طفيل عندما تكلم عن ولادة حي بن يقظان قدم لنا رايتين يتعلقان بولادة حي إحداهما هو ان حي ابن امرأة تزوجت سرا "من رجل اسمه يقظان دون علم أخيه" وعندما ولدت حي أرضعته ووضعته في تابوت خشبي بعد ان احكمته فالتقه باليمر ودعت الله ان يتولاه بعنايته فاخذته الأمواج الى تلك الجزيرة والتي أصبحت مسرحاً للاحداث هذه القصة . أما الرأي الآخر فهو ان حي بن يقظان ولد في جزيرة على خط الاستواء من طينة تخمرت سنين عدة وبعد اكتمال الجسد ، فاضت الروح بأمر الله تعالى الى هذا الجسد فصار حي بشراً "سويّاً" الخ الاحداث (٨١) فان ابن طفيل اذن لم يقل ان اليقظان هو الله . فهو برئ من هذه المسألة براءة الذنب من دم يوسف (ع) . وان ما قاله احمد أمين ومصطفى غالب هو في الحقيقة وجهة نظر ولكن لا يجوز إصدار هكذا قول على ابن طفيل لان ابن طفيل لم يشر إلى ذلك ولو اشارة بسيطة علماً ان احمد أمين قام بتحقيق هذه الرسالة والتي اعتمدنا عليها في هذا البحث ، ومصطفى غالب قام بتأليف كتاب حول ابن طفيل ولا نعرف السبب الذي دفع احمد امين الى هكذا قول اما مصطفى غالب فقد اعتمد على احمد امين في هذا القول بل اعتمد عليه في كثير من مواضيع كتابه فضلاً عن اعتماده على عمر فروخ في بعض المواضيع .

ولو كان ابن طفيل قال بان اليقظان هو الله لقلنا هذا هو السبب الرئيس الذي دفع بعض رجال الكنيسة الى الاهتمام بهذه القصة على اساس (٨٢) انها تؤيد اقوم مسلماتهم العقائدية المتمثلة بأبوة الله تعالى لعيسى (ع) ولكن الحقيقة ان ابن طفيل لم يقل ذلك .

هذه ابرز المواضيع التي يمكن مناقشتها في موضوع المعرفة الشرعية والتي حددنا من خلالها موقف ابن طفيل من الدين الاسلامي وكيف انقسم الناس الى طبقات عدة في فهمهم للشريعة في بينته وزمانه . ومثلما حددنا موقف ابن طفيل من الشريعة وكيف فهمها الناس في المغرب فسوف نحدد موقفه من الفلسفة وكيف فهمها الناس في المغرب ومن هم الفلاسفة الذين وصلت مؤلفاتهم الى المغرب العربي وهذا ما سنبيّنه في حديثنا عن المعرفة الفلسفية .

سابعاً المعرفة الفلسفية :

ان موقف ابن طفيل من الفلسفة يمكن معرفته من خلال حديثه عن التصوف فهو كما بيننا تكلم عن التصوف في طور الولاية القائم على التجريب الصوفي والرؤية بعين القلب ، كما تكلم عن العلم النظري الفكري (الفلسفي) القائم على حدود وضوابط منطقية قياساً "واستدللاً" ، والذي يمثل تصوف لا يرقى بصاحبه الى مباهج السعادة الابدية (٨٣) .

وفي حديثه عن القسم النظري الفكري ذكر أسماء الفلاسفة الذين وصلت فلسفتهم الى المغرب العربي الاسلامي فنذكر ارسطو طاليس ، الفارابي ، ابن سينا ، الغزالي (فضلا عن ابن باجة الفيلسوف المغربي . ومن خلال ذكره لاسماء هؤلاء الفلاسفة ومؤلفاتهم يتضح لنا ان الفلاسفة الذين وصلت فلسفتهم هم ارسطو طاليس من فلاسفة اليونان والفارابي وابن سينا والغزالي من فلاسفة المشرق العربي فضلا عن ابن باجة بوصفه فيلسوفا " بارزا " في المغرب العربي الإسلامي .

ولابن طفيل مواقف مختلفة من هؤلاء الفلاسفة فينقد بعضهم ويثني على البعض . ولنبدا مع مواطنه وقرينه ابن باجة ، حيث اعرّب ابن طفيل عن احترامه لهذا الرجل قائلا ولم يكن فيهم اثقب ذهنا ولا اصبح نظرا ولا اصدق رواية من ابي بكر الصانغ . وهذا الثناء جاء لكون ابن باجة وصل الى مرحلة التصوف النظري او الفكري . وبالرغم من ثناء ابن طفيل على ابن باجة الا انه وجه له انتقادات عدة تتعلق بمؤلفات هذا الفيلسوف . فيرى ان كتب ابن باجة الكاملة وجيزة ورسائله مختلصة فضلا عن غموض العبارة والترتيب اما كتابه (في النفس) و (تدبير المتوحد) والكتب المنطقية والطبيعية فهي غير كاملة (٨٤) .

اما موقفه من الفارابي فكان على درجة كبيرة من الحدة . حيث اكد ان اكثر كتب الفارابي التي وصلت اليهم كانت منطقية اما ما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . ووجه انتقادات عدة للفارابي وهي انه في الملة الفاضلة اثبت بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الامر لانهاية لها وبقاء لانهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بانها منحلة وسائرة الى العدم وأنه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ولكنه صرح في شرحه لكتاب الاخلاق على ان السعادة لا تكون الا في الحياة الدنيا وأن كل ما يذكر بخلاف ذلك فهو هذيان وخرافات عجائز وهذا القول كما يرى ابن طفيل قد آياس الخلق جميعا " من رحمة الله فضلا عن جعله النبوة تابعة للقوة الخيالية وتفضيلة الفلسفة على الشريعة كما يرى ابن طفيل (٨٥) .

اما موقف ابن طفيل من ابن سينا فمختلف تماما " عن موقفه من الفارابي حيث نظر لابن سينا - كشارح وفيلسوف وصوفي ؛ كشارح لانه تكفل بالتعبير عما ورد في كتب ارسطو طاليس . وفيلسوف لانه ألف كتاب الشفاء على مذهب المشائين حيث اتفقت افكاره في هذا الكتاب مع افكار ارسطو طاليس بشكل كبير وان كان قد أضاف افكارا " لم يذكرها ارسطو ؛ أما ابن سينا كصوفي فنال اهتماما كبيرا من قبل ابن طفيل وخصوصا في حديثه عن الحكمة المشرقية (٨٦) التي بنى تصوفه في طور الولاية عليها كما بينا .

وسوف نختم هذا الموضوع بموقف ابن طفيل من أبي حامد الغزالي . ان موقف ابن طفيل من الغزالي موقف سلبي من جانب وايجابي من جانب آخر ، يتمثل الاول بالانتقادات التي وجهها الى بعض مؤلفاته واصفا " اياها بانها بحسب مخاطبة الجمهور تربط في موضوع وتحل في اخر وتكفر باشيء ثم تتحللها ومن جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت ، انكارهم لحشر الاجسام واثباتهم الثواب والعقاب

للنفوس خاصة (٨٧) ثم قال في أول كتاب الميزان أن هذا هو اعتقاد شيوخ الصوفية ولكنه اعتذر بعد ذلك من هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث تكلم عن ثلاثة آراء . رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مرشد ، ورأي يكون بين الانسان ونفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه في اعتقاده وقال بعد ذلك ((ولو لم يكن في هذه الامايشكك في اعتقادك الموروث لكفى بك نفعاً . فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ثم قال خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل) (٨٨) وبعد ذلك ناقش ابن طفيل مسألة الكتب المضمون بها على غير اهلها (٨٩) .

هذا فيما يتعلق بالموقف الاول السلبي اما الموقف الثاني (الايجابي) فيتمثل بنظرته للغزالي على انه رجل تصوف حصلت له المكاشفة وسعد السعادة القصوى وعندما وصل الى هذا المقام الشريف رفض ان يصف للناس مكاشفاته و اضاف قائلا ((لكن كتبه المظنون بها المشتملة على عدم المكاشفة لم تصل اليها) (٩٠) وابن طفيل قد استفاد من الغزالي وابن سينا استفادة كبيرة في وصوله الى التصوف في طور الولاية حيث كان يتبع كلامهما ويضيف بعضه الى بعض .

ومن هنا نعرف ان الفلاسفة الذين حضوا بالقبول عند ابن طفيل هم (ابن سينا والغزالي) من فلاسفة المشرق العربي الاسلامي وابن باجة من فلاسفة المغرب العربي الاسلامي لانه استفاد منه في الوصول الى مرحلة التصوف النظري والذي تجاوزه فيما بعد وصولا الى التصوف في طور الولاية .

الخلاصة :

نستخلص من هذه الدراسة ان ابن طفيل وضع سلم معرفي . يتدرج الانسان فيه من مرتبة الى أعلى ، تمثلت المرتبة الاولى بالمعرفة الحسية التي تتعامل مع المحسوسات الجزئية المشخصة في العالم الخارجي ، ولولا الحواس لما استطاع الانسان التعرف على العالم المحيط به . والحواس تنقل صور المحسوسات الى الدماغ عن طريق الاعصاب وكل حاسة تنقل مدركاتها الخاصة اليه فينتج من هذا تكوين معرفة اولي بالبيئة الخارجية التي تحيط بالذات العارفة لتصبح الموضوع المعرف الاول . فابن طفيل اذن من المؤكدين على المعرفة الحسية فهو فيلسوف حسي أو ينتمي للمذهب الحسي في المعرفة ، فضلا عن ذلك فهو تجريبي لانه أكد دور التجربة في المعرفة خصوصا في حديثه عن الاستقراء الناقص والتام .

ومثلما أكد دور الحواس في المعرفة أكد دور العقل ايضا حيث جعل المعرفة العقلية المرتبة الثانية في سلمه المعرفي حيث أكد دور العقل في تجريد المحسوسات واعطائها مفاهيم كلية لتتحول من محسوسا مشخصة الى صور مجردة . وتأكيد دور العقل جعله من ممثلي المذهب العقلي حيث ازدادت ثقته بالعقل وأراد بعد ان فهم الطبيعة من خلال تعاون الحواس والعقل ان ينتقل الى معرفة حقائق ما بعد الطبيعة

((الميتافيزيقا)) ولم تقف المسألة عند هذا الحد وحسب وإنما أراد الاعتماد على العقل في معرفة حقائق ما فوق الطبيعة SuperNatural ولكنه عرف أن حدود المعرفة العقلية تقف عند هكذا حقائق لأنها لا تدرك حساً " وكل ما لا يدرك حساً " لا يمكن تصويره عقلاً " - وابن طفيل يعد فضلاً " عن كونه حسي تجريبي وعقلي . فيلسوف ينتمي للمذهب النقدي لأنه جمع بين الحس والعقل كمصادر رئيسة في المعرفة .

وبعد أن عرف عجز الحواس والعقل عن إدراك الحقائق المتعالية لجأ إلى التصوف ليكون المرتبة الثالثة في سلمه مبتدأً بالنظري الفلسفي الذي حقق له المكاشفة ولكنه كان يبحث عن معرفة أكثر صفاء لهذه الحقائق وعندها اعتمد التصوف القائم على الرياضة الروحية والمجاهدة والتجربة الوجدانية وهذه الطريقة حققت له مبتغاه فوصل إلى مرحلة المشاهدة والتي مثلت التصوف في طور الولاية ، والمعرفة في هذا الطور تحصل عن طريق نور يلقيه الله في قلب العبد - وهنا يدخل دور القلب بالمعرفة وأن تعددت مفاهيمه عند ابن طفيل . وهكذا أوجد ضالته بالتصوف في طور الولاية دون أن يتجاوز على حدود الشريعة الإسلامية وجمع في نهاية المطاف بين التصوف والمعرفة الشرعية

الهوامش

(١) نظرية المعرفة : هي حقل مهم من حقول الفلسفة ، وبحث عن أصول أو مصادر معرفة الحقيقة هل هي الحس أم العقل أم هما معا " ، أم أن هناك قوة داركة أخرى غيرهما . وتبحث عن المدى الذي تصل إليه المعرفة بمعنى هل يعرف الإنسان حتى الحقيقة القصوى أم تقتصر معرفته على حقائق العلم والتجربة وتبحث نظرية المعرفة أيضاً " عن قيمة المعرفة التي في متناول الإنسان فضلاً " عن علاقة اليقين بالحقيقة بمعنى هل الحقيقة يمكن أن تفرض بذاتها اليقين بها أم أننا نلتصم علامات ليقينها ، ثم ما هو الخطأ أو بطلان الحقيقة ، وتبحث نظرية المعرفة أيضاً " بموضوع الذات العارفة وتسال هل الذات العارفة هي الإنسان المفرد الشخص أم ذات خالصة Pure Subject وهذه الذات الخالصة تكون مناط الكلية أو الضرورة في المعرفة كالتي سماها (كانت) الذات القوقانية Tran Scendental Subject أو الذات غير الإنسانية كما عند الفيلسوف الألماني شلنج أو الروح الكلية كما عند هيجل ، بحيث لم تعد المعرفة عند هذين الأخيرين خاصية إنسانية بقدر ما هي خاصية إلهية ، وقد احتاج هذا الأمر أن تبحث نظرية المعرفة نتيجة لذلك نوع الصلة بين الذات الإنسانية وتلك الذات الكلية . ينظر د . محمد ثابت الفندي - مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت - ط ١ / ١٩٧٤ م ١٤٠ وجدير بالذكر أن بعض الباحثون خلطوا بين نظرية المعرفة والمنطق ، لكون المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة

الإنسانية ، وذهب غيرهم الى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً " من فروع علم النفس ، لأنها تعرض للدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل وأعياناً في كسب معلوماته كالادراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه ، وعلى هذا الأساس اعتبروا نظرية المعرفة علماً " لأن علم النفس الذي الخقت به صار اليوم علماً " ولولا هذا لرفضت العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها . ينظروا . توفيق الطويل . اسس الفلسفة . دار النهضة العربية . القاهرة . ط ٢ / ١٩٧٩ ص ٢٩٧ .

(٢) لسان الدين ابن الخطيب . الاحاطة في اخبار غرناطة . شرح وتقديم أ . د . يوسف علي طويل . منشورات . محمد علي بيضون . دار الكتب العلمية . بيروت . ط ٢ / ٢٠٠٢ المجلد الثاني ص ٤٣٤ .

(٣) أكد ابن خلكان ان ابن طفيل قرأ على جماعة من الحكماء ومنهم ابن باجة . ولكن ابن طفيل أكد بصريح العبارة بأنه لم يلق ابن باجة حيث قال ((. . . .) ونحن لم نلق شخصه)) ينظر حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي . تحقيق وتعليق . أحمد أمين . دار المعارف مصر ١٩٥٩ ص ٦٢ .

(٤) ابن خلكان . وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان . تحقيق د . احسان عباس . دار الثقافة بيروت . المجلد السابع ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥) حقيقة لا بد من ذكرها وهي ان المشكلة التي تواجه الباحث في التراث الفلسفي الاسلامي هي اختلاف المؤرخين والباحثين حول تاريخ ولادة اغلب فلاسفة المسلمين بل يصل الاختلاف الى مرحلة يشمل حتى تاريخ الوفاة ولهذا السبب لم نشر في المقدمة الى تاريخ ولادة الفلاسفة ووفاتهم عندما تطرقنا لهم بينما اشرنا الى تاريخ الوفاة والميلاد عندما تكلمنا عن فلاسفة الغرب او الفلاسفة غير المسلمين ، وبما اننا نكتب عن ابن طفيل الفيلسوف العربي المغربي المسلم فسنواجه مسألة الاختلاف هذه لان المؤرخين وكتاب التراجم لم يشيروا الى تاريخ ميلاد هذا الفيلسوف وكانت اقوالهم في تاريخ ميلاده مجرد توقعات دون تقديم أدلة تاريخية وسنذكر بعض الآراء التي قبلت من قبل الاشخاص الذين درسوا تراث ابن طفيل على سبيل المثال لا الحصر . فاحمد أمين ، يرى ان ابن طفيل ولد قبل سنة ٥٠٦ هـ وعمر فروخ ومصطفى غالب أكد أن تاريخ ولادة ابن طفيل كانت سنة ٥٠٠ هـ . ويرى موسى الموسوي ان ولادة ابن طفيل كانت على الأرجح ما بين سنة ٤٩٥ هـ الى ٥٠٥ هـ . وعلى الرغم من اختلافهم حول تاريخ ولادة ابن طفيل إلا أنهم اجمعوا على تأكيد وفاته حيث كانت سنة ٥٨١ هجرية .

وللاستاذ مدني صالح رأي يعد أكثر وثاقة في موضوع ولادة ابن طفيل حيث ايد الاستنتاج الذي قدمه ليون جوتييه المفكر الفرنسي الذي ترجم رسالة حي بن يقظان لابن طفيل الى اللغة الفرنسية عام ١٩١٠ . فجوتييه كما ذكر مدني صالح يرى بان ولادة ابن طفيل كانت في العقد الاول من القرن الثاني عشر بين عام ١١٠٠ م وعام ١١١٠ م لان ابن طفيل يكبر ابن رشد بين خمسة عشر او عشرين عاماً . واضاف الأستاذ

مدني صالح على استنتاج جوتييه ليؤكد ارجحية هذا التاريخ. حيث تتبع اصداقاء وزملاء ابن طفيل في
الدرس والعمل الذين ولدوا في تاريخ مقارب للتاريخ الذي حدده جوتييه ومنهم ابن الصقر الانصاري
المولود عام ٥٠٢ هـ.

لمزيد من التفصيل ينظر أحمد امين. مقدمة. رسالة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي.
ص ٩، وينظر عمر فروخ. تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون. دار صادر بيروت ط ٤/ ١٩٨٣ ص ٦٢٣.
وينظر مصطفى غالب. ابن طفيل، منشورات ومكتبة الهلال. بيروت ١٩٧٩ ص ١٣. ١٤ وينظر موسى الموسوي
من الكندي الى ابن رشد. منشورات عويدات. بيروت ط ٢، ١٩٨٢ ص ١٩٩-٢٠٠.
ينظر مدني صالح ابن طفيل قضايا ومواقف. دار الحرية للطباعة. دار الرشيد للنشر. بغداد ١٩٨٠، ص
٧٦-٧٥.

(٦) موسى الموسوي. من الكندي الى ابن رشد ص ١٩٩.

(٧) قال ياقوت الحموي ((أش بالفتح والشين مخففه ، وربما مدت همزته ، مدينة الأشات بالاندلس من
كوره البيرة وتعرف بوادي أش)) تنحدر اليها انهار من جبال الثلج ، بينها وبين غرناطة اربعون ميلا ،
وتقع بين غرناطة وبيجاجة. لمزيد من التفصيل ينظر ياقوت الحموي. معجم البلدان. دار صادر. بيروت ط
١، ١٩٩٣ المجلد الاول ص ٩٨.

(٨) عبد المؤمن بن علي . هو أبو محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي ، كان والده وسطا " في قومه وكان
صانعا " في عمل الطين يعمل منه الانية فيبيمها وكان عاقلا " من الرجال وقورا " . نال عبد المؤمن مكانته
بفضل محمد بن تومرت المعروف بالمهدي حيث جعله من المقربين له فنال بعد وفاة ابن تومرت الملك من
خلال الجيوش التي رتبها ابن تومرت فاستطاع السيطرة على وهران ثم تلمسان ثم فاس ثم سلا ثم
سبته ، وانتقل بعد ذلك الى مراكش وحاصرها اثني عشر شهرا " ثم ملكها وكان أخذه لها في اوائل سنة
اثنين وأربعين وخمس مائه واستتب له الامر وامتد ملكه الى المغرب الاقصى والادنى وبلاد افريقية وكثير
من بلاد الاندلس ، وتسمى بامير المؤمنين. لمزيد من التفاصيل ينظر. ابن خلكان. وفيات الاعيان وابناء
ابناء الزمان. المجلد الثالث ص ٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩.

(٩) عمر فروخ. تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون. ص ٦٢٣.

(١٠) شنترين. كما ذكر ياقوت الحمودي. كلمتان مركبة من (شنتن) كلمة (ورين) كلمة. وشنترين بكسر
الراء وياء مثناه من تحت ونون. مدينة متصلة الاعمال باعمال باجة في غربي الاندلس ثم غربي قرطبة
وعلى نهر باجة قريب من انصبابة في البحر المحيط ، وهي حصينة بينها وبين قرطبة خمس عشر يوما
وبينها وبين باجة اربعة ايام ، وملك للافرنج في سنة ٥٤٣ هـ. ينظر ياقوت الحمودي. معجم البلدان
المجلد الثالث. ص ٣٦٧. وينظر كذلك. ابن خلكان. وفيات الاعيان. المجلد السابع ص ١٢٦-١٢٨.

(١١) لسان الدين ابن الخطيب - الإحاطة في أخبار غرناطة - المجلد الرابع ص ٣٠٨ - ولزيد من التفصيل حول وفاة هذا السلطان ينظر - ابن خلكان - وفيات الأعيان المجلد السابع - ص ١٢٥ - وما دمننا بصدده الحديث عن وفاة هذا السلطان نجد من المناسب ذكر رواية غريبة لم نجدها عند ابن الخطيب ولا عند ابن خلكان وهي رواية ذكرها ابن سعد المغربي عن أبيه - مؤداها أنه لما مات السلطان يوسف ، اتهم ابن طفيل بأنه سمة وقد خاف عليه منه فجرت عليه محنة وخذل في منزله مسجوناً - راجع ابن سعد المغربي - المغرب في حلى المغرب - تحقيق د . شوقي ضيف الله - دار المعارف - مصر - ط ٢ ١٩٥٥ ص ٨٥ . ونحن بدورنا نشكك بهذه الرواية ولا نرفضها بصورة قطعية وسوف نناقش الأسباب التي دعتنا إلى التشكيك بها وهي أن ابن طفيل تخلص عن منصبه في البلاط قبل هذه الحادثة - مخلفاً " ابن رشد كطبيب خاص للسلطان . وإن السلطان مات على أثر سهم أصابه لا على أثر سمدس اليه في الطعام مثلاً " . وإذا افترضنا جدلاً أن ابن طفيل اتهم بهكذا عمل فما السبب الذي جعل من السلطان المنصور أبو يوسف يعقوب الذي تولى الخلافة عن أبيه يحضر جنازة ابن طفيل - وهذا العمل يجعلنا أمام احتمالين وهما - أما أن ابن طفيل قد ثبتت برائته من هذه التهمة ، وأما أنه لم يتهم بهكذا أمر لآمن قريب ولا من بعيد بناءً " على المقدمات التي ذكرناها في أعلاه وهذا هو الأرجح .

(١٢) لسان الدين ابن الخطيب - الإحاطة في أخبار غرناطة - المجلد الثاني - ص ٢٢٦ .

(١٣) المصطر نفسه ص ٢٢٤ .

(١٤) ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - ضبط وتصحيح - محمد باسل عيون السود - منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ / ١٩٩٨ ص ٤٩٠ .

(١٥) ينظر - مدني صالح - ابن طفيل قضايا ومواقف - ص ٧٥ - ٧٦ .

(١٦) د . محمود الحاج قاسم محمد - طب ابن طفيل - بحث ضمن البحوث التي القيت في الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب - مركز أحياء التراث العلمي العربي - بغداد عام ١٩٨٦ وطبعت هذه البحوث في كتاب عنوانه - دراسة في تاريخ العلوم عند العرب - ونحن اعتمدنا على الكتاب - ينظر دراسة في تاريخ العلوم عند العرب - مطبعة العمال ١٩٨٩ ص ٢١ .

(١٧) ذكر عمر فروخ أن لهذه القصة نظائر كثيرة باسم حي بن يقظان أو إيسال وسلامان - فلحنين بن اسحاق قصة سلامان وأيسال ، نقلها من اليونانية . وهي قصة ملك حكيم اسمه هرمانوس بن هرقل ، رغب في أن يكون له ولد ولكنه كان يكره مباشرة النساء ، فعرض عليه وزيره أن يأخذ شيئاً " من ماء حياته ثم يجعله في أناء ويريبه فيخرج له ولد ... ففعل - فلما رزق ولداً " على هذا الشكل سماه سلامان ، وطلب له مرضعة اسمها إيسال . فلما كبر الولد تعلق بإيسال واشتغل بها عن تدبير الملك وطلب الحكمة .

وأورد ابن الأهرابي قصة رجلين وقعا في الأسر ، أحدهما مشهور بالخير واسمه سلامان والآخر مشهور بالشر اسمه أبسال . فقدي سلامان لشهرته بالسلامة وانتقد وأما أبسال فلشهرته بالشر اسر حتى هلك . ولابن سينا قصة مؤداها أن سلامان وأبسال كانا اخوين شقيقين وكان أبسال أصغرهما سناً "وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً" متادبا "عالماً" عفيفاً "شجاعاً" . وقد عشقته امرأة سلامان . فلما أبى عليها أرادت التعزير به ولكنه سلم . غير انها دبرت قتله بالسم . فحزن سلامان على أخيه أبسال واعتزل الملك ، وتعبد فآلهمه الله الحقيقة فسقى أمراته ومن ساعدها على هلاك أبسال السم . ينظر عمر فروخ تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ص ٦٢٥ - ٦٢٦ ولابن سينا قصة سماها ((حي بن يقظان)) وللسهروردي قصة بنفس العنوان وحققت هذه القصة من قبل احمد امين مع قصة حي بن يقظان لابن طفيل .

وسنشير إلى هذه القصص بصورة موجزة . فاما قصة حي بن يقظان لابن سينا فحاصلها ان رجلاً "شيخاً" خرج سانحاً "من مدينة بيت المقدس ليرى عجائب صنع الله في العالم ، وفي هذه القصة زهد وتصوف ورمز كثير ثم نعمة على أكثر طبقات البشر . لمزيد من التفصيل ينظر - ابن سينا - حي بن يقظان - تحقيق وتعليق - احمد أمين من ص ٤٣ إلى ص ٥٣ .

أما قصة حي بن يقظان - للسهروردي المقتول (٥٨٧ هـ) فتتلوي على سياحة روحية ، يتخيل السهروردي نفسه فيها طائفاً "بين مغرب الأرض ومشرقها ، وبين الأرض والسماء . ثم يشرح في تلك السياحة حالاً" من الوصول (الاتصال بالالوهية) ينظر عمر فروخ - تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ص ٦٢٦ ولمزيد من التفصيل ينظر - السهروردي - حي بن يقظان - تحقيق وتعليق احمد امين من ص ١٢٥ - الى ص ١٢٨ .

١٨) قصة الصنم والملك وابنته - هي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية الاسكندر الأكبر وذكر احمد امين ان اميليو غرسية غومس كان يبحث عن الصور التي وردت بها قصة الاسكندر ذي القرنين في الأساطير الشعبية الأندلسية فعثر مصادفة في مكتبة الاسكوريال على مخطوط عنوانه (قصة ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته) ووجد فيه قصصاً "كثيرة عن الاسكندر تذكر واحدة منها كيف وصل الاسكندر الى جزيرة تسمى أرين فوجد فيها صنماً عظيماً" عليه كتابة فامر أحد العلماء ، فترجمها ، فاذابها قصة حياة صاحب هذا الصنم ، وهي تشبه قصة حي بن يقظان من نواح عدة ، فقد كان صاحب هذا الصنم ابن ابنة ملك والقت به في اليم فحملته الامواج الى جزيرة ثائية غير معمورة ، فتبنته غزالة ، ونما في رعايتها وجعل يتفكر ويتدبر رغبة بالوصول الى التصوف . وبعد ذلك أضاف احمد أمين ما قاله ليون جوتييه عن هذه القصة حيث أكد جوتييه ان صاحب هذه القصة لم يصل الى التصوف او الحكمة ، لولا وصول رجل الى تلك الجزيرة ليصبح معلماً" له ، وهذا الرجل ما هو إلا أبوه ابن

الوزير الذي تعلق به امر هذا المتوحد في الجزيرة والتي القته باليم . وقد غضب عليه الملك وأمر به فوضع في مركب حمله الى هذه الجزيرة . ثم يمر بالجزيرة مركب يأخذ الابن والاب . اللذين لا يعرف أحد منهما شيئا " عن علاقته بالآخر الى الجزيرة المعمورة وهذا الجزء من تلك القصة يشبه قصة حي بن يقظان . أما بقيتها فمختلف تماما " - ينظر حي بن يقظان - لابن سينا وابن طفيل والسهروردي - تحقيق احمد أمين حاشية ص ١٢ . واعتبر غومس أن ابن طفيل أخذ قالب قصته حي بن يقظان من قصة الصنم - أما ليون جوتييه فأكد هذا الموضوع إلا انه نقد غومس لانه قلل من قيمة العنصر المبتكر في رسالة حي بن يقظان فعبقريته ابن طفيل لم تظهر في القالب القصصي وإنما بالمذهب الفلسفي الذي جعله يعرض آراء الحكمة ومذهبها في أسلوب يفيض حيوية وشخصية - ينظر المصدر - السابق حاشية ص ١٢-١٤

ومسألة ابتكار ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أكدها عمر فروخ عندما تكلم عن القصص التي تحمل اسم حي بن يقظان أو إيسال وسلامان فقال ((على أن ابن طفيل هو الذي جعل من هذا الاسم حي بن يقظان قصة تامة وعالج فيها موضوعا " فلسفيا " كاملا ")) ينظر عمر فروخ المصدر السابق ص ٦٢٥ ونحن نقول بغض الطرف عما إذا كان ابن طفيل قد اقتبس اسم قصته وإبطالها من مفكرين قد سبقوا إلا انه قدم قصة بأسلوب أدبي رفيع أثبت من خلالها إمكاناته العلمية في الطب أولا " حيث صاغها بشكل عبر فيه كجراح كبير فضلا " عن علمه الفيزي في علم الفلك والرياضيات والطبيعيات والجغرافية فضلا " عن الفلسفة حيث قدم عرض دقيق لمواضيع الفلسفة الرئيسية كالميتافيزيقا ونظرية المعرفة فضلا " عن القيم كالمنطق والأخلاق والجمال . ولا ننسى حديثه عن العلوم الشرعية كالفقه فضلا " عن التصوف بقسمة النظري الفلسفي والتصوف في طور الولاية .

(١٩) ألف هذه الرواية دانيال ديفو - الذي ولد بلندن سنة ١٦٦٠ وتوفي سنة ١٧٣١ وهذا الكاتب من عائلة كان سيدها تاجر وله اهتمام بالسياسة والصحافة ، وله اشعار ومقالات سجن بسببها لانها أغضبت الاميرة آن . وبعد إطلاق سراحه انشأ دورية عام ١٧٠٤ وسماها ((The Review)) - لمزيد من التفصيل ينظر - روبنسن كروزو - دانيال ديفو دار البحار - بيروت - ١٩٩٩ ص ٥ .

(٢٠) حول هذا الموضوع ينظر مدني صالح - ابن طفيل قضايا ومواقف من ص ١٥٨ الى ص ١٦١

(٢١) سيمون أولكي : هو أستاذ اللغة العربية في جامعة كمبرج - نقل قصة حي بن يقظان الى الإنجليزية ، حيث اقبل على النص العربي معتمدا " على تحقيق بوكوك لهذا النص ، وظهر كترجمة كاملة عام ١٧٠٨ ينظر مدني صالح - ابن طفيل قضايا ومواقف ص ١٥٦ . وجدير بالذكر أن ترجمة بوكوك تعد أول ترجمة لهذه القصة حيث نقلها من العربية الى اللاتينية ، وجاء من بعده جورج كيث الذي قدم ترجمة إنجليزية لهذه القصة عام ١٦٧٤ ثم جورج اشويل ١٦٨٦ ثم سيمون أولكي - ينظر المصدر نفسه من ص ١٤٩ الى

ص ١٥٦

(٢٢) ابن طفيل - حي بن يقظان - تج احمد أمين ص ٨١

(٢٣) المصدر نفسه ص ١٠٠

(٢٤) المصدر نفسه ص ١١٤

(٢٥) المصدر نفسه ص ١١٥ - ١١٦

(٢٦) المصدر نفسه ص ١٢٠

(٢٧) المصدر نفسه ص ٩٩ - ١٠٠

(٢٨) المصدر نفسه ص ١١٧

(٢٩) المصدر نفسه ص ٩٦

(٣٠) المصدر نفسه ص ٧٣

(٣١) المصدر والصفحة نفسها

(٣٢) المصدر نفسه ص ٧٧ - ٧٨

(٣٣) الاستقراء :- هو ان يدرس الذهن عدة جزينات فيستنبط منها حكما "عاما". وهو قسمان ناقص وتام . فاما الناقص فيقوم على فحص المستقرئ لبعض الجزينات فيصدر حكما "عاما" دون دراسة كل الجزينات . ومثال ذلك المستقرئ الذي اصدر حكما "عاما" بان كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ من خلال اقتصاره على ملاحظة بعض الحيوانات . أما الاستقراء التام . فيقوم بدراسة كل الجزينات دون الاقتصار على بعضها وعندها يصدر حكما "فالمستقرئ هنا لا يقول ان كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ لأنه بعد أن فحص كل الحيوانات عرف ان بعضها تحرك فكها الأعلى عند المضغ كالتمساح والأفعى ، وإذا أراد المستقرئ ان يصدر حكما "في هذا الموضوع فسوف يقول ان بعض الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ وبعضها تحرك فكها الأعلى عند المضغ - لمزيد من التفصيل ينظر علي الشيرواني - التمهيد في علم المنطق - مطبعة القدس - قم - دار العلم للنشر ط ١ / ١٤١٧ هـ - ص ١٠٨ - ١٠٩ وبما ان الاستقراء هو الانتقال من الجزين الى الكلي فهو يعتمد على جمع مواد الحكم الكلي من الحالات جزئية وللتعرف على هذه الحالات الجزئية فنحن بحاجة إلى التجربة وإلى العالم الحسي ، وعلى هذا الأساس فان علاقة الاستقراء كانت علاقة غير منقسمة بالعلوم الطبيعية ينظر - د . صالح الشماع - مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق ، مطبعة جامعة بغداد - ط ٢ / ١٩٧٧ ص ٢٢٢ - ٢٢٤

(٣٤) ينظر - ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٧٣ .

(٣٥) المصدر والصفحة نفسها .

(٣٦) جون استيوارت مل . ولد هذا الفيلسوف سنة ١٨٠٦ ، وكان لوالده جيمس مل وزوجته ، الدور الفعال في عملية تطوير قدراته حيث استطاع في فترة مبكرة من عمره الاطلاع على التراث الفكري اليوناني

فدرس الرياضيات والجبر ومنطق أرسطو طاليس (الأورغانون) فضلاً عن محاورات أفلاطون ، ناهيك عن دراسته للشعر اللاتيني ، وبعض الشعر الإنجليزي ، وكان لهذا الفيلسوف ميل كبير الى كتابة التاريخ منذ صغره حيث كتب بمساعدة والده مقالات عن تاريخ الهند في الموسوعة البريطانية فضلاً عن ميله للسياسة والاقتصاد ، فكتب حول الحكومة الرومانية وكان له باع في مجال الاقتصاد السياسي لمزيد من التفصيل ينظر :

Great books , of the westren world – V-43 – Robert maynard Dutchins , Editor in william Benton – published chife –Encyclo pedia Britannica - 1952 – p 263 – 264 .

أما عن الطرق التي وضعها للتحقق من صحة الفروض فهي خمسة طرق وهي ١. طريقة الاتفاق أو الالتزام في الوقوع ويراد بها القول أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها . ٢. طريقة الإخلاف أو التلازم في التخلف وتقوم على أساس ان غياب العلة يتبعه غياب المعلول . ٣. طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف . أي أن وجود العلة يتبع وجود المعلول وغيابها يتوجب غيابها . ٤. طريقة التغير أو التلازم في التغير ، وتقوم على أساس أن تغير العلة يوجب تغير المعلول . ٥. طريقة البواقي وتقوم على أساس ترجيح أحد العلل لتفسير ظاهرة لها أكثر من علل . لمزيد من التفصيل ينظر - توفيق الطويل ، أسس الفلسفة من ص ١٦٥ إلى ص ١٧١ . وحقيقة لا بد من ذكرها وهي ان ابن طفيل لم يسبق جون استيوارت مل وحسب بالطريقة الاستقرائية بل سبق روجر بيكون أيضاً ، فروجر اعتمد على الاستقراء القائم على الملاحظة وأجراء التجارب وصولاً " إلى القانون الكلي معتمداً " على الحواس وبخاصة البصر . حول روجر بيكون ينظر - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط - مديرية دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد - بدون تاريخ ص ١٥٦ - ينظر كذلك مدني صالح - المصدر السابق ص ٧٠ .

(٣٧) ينظر :

Watt –W- Montgomery – Islam and the integration of society – London – 1960 – p 248

(٣٨) ينظر - ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٨٣ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧

(٣٩) المصدر نفسه ص ٨٩

(٤٠) المصدر نفسه ص ٩٠

(٤١) المصدر نفسه ص ٩٢ - ٩٣

(٤٢) عرف إخوان الصفاء - الهندسة العقلية - بأنها النظر في الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) خلواً من الأجسام الطبيعية . وهذه الأبعاد لا ترى بالبصر وليس لها وجود بذاتها وإنما تقوم الهندسة

العقلية على أساس توهم الأبعاد وما ينتج منها من أشكال ، فإذا توهم الإنسان مثلاً "حركة نقطة معينة على سمت واحد ، حدث في فكرة خط مستقيم . وهكذا بالنسبة لباقي الأشكال - ينظر اخوان الصفاء - رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء - تحقيق بطرس البستاني دار صادر - بيروت ١٩٥٧ ج ١ ص ٨١ - ١٠٢

(٤٣) ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٩٣

(٤٤) المصدر نفسه ص ٩٤

(٤٥) ينظر المصدر نفسه ص ٩٥ - ٩٦

(٤٦) ينظر المصدر نفسه ص ٩٨ - ٩٩

(٤٧) القديس توما الاكوييني . ولد مع بداية عام ١٢٢٥ في روكا سيكا قرب نابولي ، جنوب ايطاليا . وهو ابن كونت اكوينو ، وامه الاميرة تيودوراكاراسيولو . تعلم أولاً في دير البندكتيين ثم التحق في الرابعة عشر من عمره بكلية الفنون في نابولي ودخل بعد خمس سنين رهبنة الدومنيكان ، وارسل الى باريس وتعلم على يد البرت الأكبر مدة ثلاث سنين ثم رافقه الى كولونيا وبعد اربع سنين عاد الاكوييني الى باريس ليعرض الى درجة الاستاذية في اللاهوت فحصل على هذه الدرجة وهو في الحادية والثلاثين من عمره . درس في جامعة باريس ثلاث سنين ثم انتقل الى التدريس باحد المعاهد في ايطاليا . واسس معهد عال جديد في نابولي ، ولكن حصل ان انتابه تغير عنيف فقطعه عن التدريس وتفرغ للعبادة وتوفي هذا القديس سنة ١٢٧٤ لمزيد من التفصيل ينظر

Great books of the westren World – Thomas Aquinas – Robert Maynard Hutch in – editor in chief – published chife Encyclopedia of Britannic – 1952 –v –19 –p 4-5

ينظر كذلك - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ .

(٤٨) يوسف كرم - المصدر السابق - ص ١٧٤ .

(٤٩) ان ابن طفيل بالرغم من تأكيد ه على ضرورة الابتعاد عن العالم الحسي لانه يعيق عن المكاشفة ، وانه شبيه الظل بالعالم الإلهي إلا انه أكد عدم فناء العالم الحسي وسبب ذلك هو ان العالم الحسي تابع لعالم الإلهي ، أما مسألة فساد العالم الحسي - فهو تبدل هذا العالم لانعدامه بالجملة وهذا ما نطق به الكتاب العزيز حيثما وقع المعنى من تغيير الجبال وتصييرها كالعن والناس كالفرش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض والسماوات . ابن طفيل - حي بن يقظان ص ١٢٠ . فهو أول بلا شك الايات القرآنية المباركة التي تتعلق بهذا الموضوع كقوله تعالى ((إذا الشمس كورت وإذا النجوم انكدرت ، وإذا الجبال سيرت)) سورة التكوير - الايات (٢-١) وقوله تعالى ((وإذا البحار فجرت))

الانفطار آية ٣ - وقوله تعالى ((يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن)) المعارج الآيات ٨٨ وغيرها من الآيات المباركة .

(٥٠) ابن طفيل - حي بن يقظان ص ١٠١ .

(٥١) المصدر نفسه ص ١٠٩ .

(٥٢) المصدر نفسه ص ١١٠ - ١١١ .

(٥٣) بما أن ابن طفيل اعتمد على ابن سينا في هذا الموضوع فلا بد من تحديد قصد ابن سينا من الحركة الدائرية للأفلاك - يرى ابن سينا أن المحرك الأول لجملة السماء واحد ، ولكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه . وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى أي كرة الثوابت وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الأولى ولكل واحدة مبدأ خاص ولكل مبدأ تشترك به . ولهذا فالأفلاك تشترك بالحركة الدائرية . ودورانها ليس لاجل الكائنات الساقطة أي التي ادون منها في المرتبة وذلك أن كل قصد يكون من أجل المقصود ، ويكون انقص من المقصود من حيث وجوده ، لأن كل ما لاجله شيء آخر فهو أثر وجوده من الآخر ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الآخر .

ينظر - الشهرستاني - الملل والنحل - تخريج محمد بن فتح الله بدران - منشورات الشريف الرضي - الناشر مكتبة ألا نجلو المصرية ط ٢/ بدون تاريخ ج ٢ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

وأكد ابن سينا أن الحركة الدائرية الفلكية لا تتراد لذاتها وإنما لما فيها من لذة التشبه حيث قال ((... إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون ؛ أما بالحقائق وأما بالظن ، وأما بالتخيل العبثي ، فإن فيه ضرباً من اللذة)) ينظر ابن سينا - الإشارات والتبينات - شرح نصير الدين الطوسي - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف مصر ١٩٥٧ القسم الثاني الطبيعيات ص ٤٢٥ فالأجسام السماوية إذن تتحرك الحركة الدائرية اقتداء بمن هو أكمل أي الجسم الأول - فلكون حركته مستديرة - أو على حسب قول نصير الدين الطوسي ... وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركة عليه فالأجسام السماوية تشبهت بحركته - ينظر ابن سينا المصدر السابق ص ٤١٦ .

(٥٤) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ١١٢ .

(٥٥) ينظر الأستاذ - ت - ج - دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة عبد الهادي أبوريدة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٣٨ ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٥٦) حول صفات واجب الوجود ينظر - ابن طفيل - حي بن يقظان ص ١١٣ .

(٥٧) المصدر نفسه ص ١١٤ .

(٥٨) المصدر نفسه ص ١٢١ .

(٥٩) المصدر نفسه ص ٥٨-٥٩.

والحقيقة أن هذه الأحوال لم يكن ابن سينا أول من أشار إليها وإنما سبقه في ذلك الإمام علي (ع) حيث تكلم عن هذه البروق في الخطبة ٢١٤ من نهج البلاغة حيث قال ((قد أحيا عقله ، وأمات نفسه ، حتى دق جليله ، ولطف غليظه ، وبرق له لامع كثير البرق ، فأبان له الطريق ، سلك به السبيل ، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ، ودار الإقامة ، وثبتت رجلاه بطمانينة بدنه في قرار الأمن والراحة ، بما استعمل قلبه ، وأرضى ربه)) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الجيل - بيروت ط ١ / ١٩٨٧ ج ١١ ص ١١٠ وعلق ابن أبي الحديد على هذه الخطبة قائلا ((واعلم أن قوله عليه السلام وبرق له لامع كثير البرق ، هو حقيقة مذهب الحكماء ، وحقيقة قول الصوفية أصحاب الطريق والحقيقة ، وقد صرح به الرئيس أبو علي ابن سينا في كتاب الإشارات وذكر قول ابن سينا ((إذا بلغت به الإرادة الرياضة حداً ما عنت له خلصات من اطلاع نور الحق إليه للذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ، وهي التي تسمى عندهم أوقاتاً)) ، وكل وقت يكتفنه وجد إليه ، ووجد عليه . ثم أنه لتكثر عليه هذه الفواشي إذا أمعن في الارتياض ثم أنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جانب القدس ، فتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شئ ، ولعله إلى هذا تستولي عليه غواشيه ، ويحول هو عن سكينته ، ويتنبه جليسه لاستتفاره عن قراره ، فإذا طال عليه الرياضة لم تستتفره غاشيه ، وهدي للتأنس بما هو فيه . ثم أنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينته فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً)) ينظر ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة - ج ١١ ص ١٢٧-١٣٨ راجع - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - القسم الثالث - الإلهيات ص ٨٢٨-٨٣٠

(٦٠) ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٦٠

(٦١) المصدر نفسه ٦٠-٦١

(٦٢) لغرض معرفة ما وصفه ابن طفيل من مشاهدات ينظر المصدر نفسه من ص ١١٧- إلى ص ١١٩

(٦٣) تنسب جملة (سبحاني ما أعظم شاني) إلى أبي يزيد البسطامي - ينظر مثلاً - ابن طفيل - حي بن يقظان - حاشية ص ٥٨ - أما الجمل الأخرى فتنسب إلى الحسين بن منصور الحلاج - ينظر - ابن خلكان - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - المجلد الثاني ، ص ١٤١

(٦٤) يعود بيت الشعر هذا لعبد الله بن المعتز الخليفة العباسي الذي ولد في بغداد سنة ٢٤٩هـ وتوفي سنة ٨٦٢هـ على أثر تسلمه الخلافة التي لم تدم غير يوم وليلة لأن خلافته كانت بعد ثورة رؤساء الجند والكتاب على المقتدر ولكن أنصار المقتدر سيطروا على الوضع وقبضوا على ابن المعتز الذي فر من المقتدر وقتلوه - لمزيد من التفصيل ينظر المقدمة التي كتبها كرم البستاني حول - ديوان ابن المعتز - دار صادر -

بيروت - بدون تاريخ ص ٦٥ أما عن تخريج بيت الشعر فنقول أن الغزالي ذكره بشكله الصحيح حيث قال ((فكان ما كان مما لست أذكره - أما ابن طفيل فكان ما كان ممن لست أذكره . ينظر الغزالي - المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال - تحقيق د . جميل صليبا و د . كامل عياد دار الأندلس - بيروت - ط / ١٩٦٧ - ص ١٠٨ - ينظر - ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ٥٨ ينظر كذلك - ديوان ابن المعتز ص ٢٤٧ .

٦٥) ربما لا يكون هناك سائل سائلة أن يبث له أسرار الحكمة الشرقية ، وقد يكون هناك سائل والأرجح عندنا انه لم يسأله أحد وانما كان يرغب في تدوين سيرته الذاتية ، وهذا ما فعله اغلب رجالات التصوف ، فهذا الغزالي مثلاً " في المنقذ من الضلال عندما كتب عن سيرته نجده يحدد سبباً " دفعه الى ذلك وهو ان سائل سألته ان يصف له حالته حيث قال ((... فقد سالتني ايها الاخ في الدين ان ابث اليك غاية العلوم واسرارها ، وغائلة المذاهب واغوارها ، واحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار)) ينظر الغزالي - المنقذ من الضلال - ص ٦٠-٦١ .

حول موضوع سيرة الغزالي ينظر فانزله عمر - السيرة الذاتية عند الصوفية - بحث في مجلة جامعة اليرموك المجلد السادس عشر - العدد ٢ - ١٩٩٨ ص ٤٠-٣٩-٣٨ .

وحقيقة جديرة بالاهتمام وهي ان ابن طفيل لم يستخدم ضمير المتكلم في وصفه سيرته وتدوينها الا نادراً . فقال ان سائلاً سألته ان يبث له من أسرار الحكمة الشرقية . وقال . انه ألف رسالة حي بن يقظان لسبب ديني وهو ظهور المتفلسفة الذين انتشروا في زمانه والذين يشكلون خطراً " على العامة ، أما باقي الموضوع فتكلم فيها على لسان الفير - على لسان حي بن يقظان بأسلوب قصصي رمزي . فاصبح سرده لسيرته سرداً " ثانوياً " .

٦٦) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ١٣٠ .

٦٧) ينظر - المقدمة التي كتبها د . جميل صليبا و د . كامل عياد - لقصة حي بن يقظان الأندلسي - تحقيق وتعليق ، مكتبة النشر العربي ، مطبعة ابن زيتون للنشر ط ١ / ١٩٢٥ ص ٣٦-٣٣ .

٦٨) ابن طفيل - حي بن يقظان . ص ٦٣ .

٦٩) قد تشارك قصة حي بن يقظان مع قصة روبنسن كروزو من حيث ان ابسال علم حي بن يقظان اللغة وان روبنسون علم فرايدي اللغة ، ولكن الفرق بينهما واضح من ناحية الهدف والمضمون . فكان هدف روبنسون من تعليم فرايدي اللغة ، هو جعل الأخير خادماً " مطيعاً " بدليل ان اول الكلمات التي علمها لفرايدي كلمة نعم ولا - وسيدي ، وفعل " اصبح فرايدي الخادم المطيع لروبنسون ، أما هدف ابسال من تعليم حي اللغة ، فكان لغرض الاستفادة من حكمته ، وابسال وان علم حي إلا انه اصبح تابعاً " له . فهدف روبنسن مادي اما هدف ابسال فمعنوي . لمزيد من التفصيل حول تعليم روبنسن لفرايدي ينظر :

Robinson Crusoe – Daniel Defoe – edited –by – Michael shinagel –
printed in the united states of America – 1975 – p 155 .

ينظر كذلك - مدني صالح - ابن طفيل قضايا ومواقف من ص ١٧٥ الى ص ١٧٨ .

(٧٠) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ١٢٦ .

(٧١) المصدر والصفحة نفسهما .

(٧٢) مدني صالح - المصدر السابق ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٧٣) ابن طفيل - حي بن يقظان . ص ١٢١ .

(٧٤) المصدر نفسه ص ١٢٦ .

(٧٥) المصدر والصفحة نفسهما .

(٧٦) الدكتور علي الوردي - منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته - داركوفان للنشر - توزيع الكنوز الأدبية - بيروت - ط ٢ - ١٩٩٤ من ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ . أما عن موقف ابن رشد من هذا الموضوع فأكد على ضرورة مراعاة عقول الناس في حالة التحدث معهم ، لأنهم كما يرى ثلاث طبقات جمهور وجد ليون وعلماء - ولا يجوز التصريح للجمهور بالتأويل ، وأن أفضل طريقة لتعليمهم هي الطرق القرآنية - لمزيد من التفصيل ، ينظر - ابن رشد - فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل - تقديم د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ط ١ / ١٩٩٧ ص ١١٨ - ١١٩ - ١٢٣ .

(٧٧) ينظر - ابن طفيل - حي بن يقظان من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٠ .

(٧٨) المصدر نفسه . ص ١٣٠ .

(٧٩) ينظر - المقدمة التي كتبها احمد أمين عند تحقيقه لرسالة حي بن يقظان ص ١٥ ، ينظر مصطفى غالب - ابن طفيل ، ص ١٢ .

(٨٠) ابن طفيل - حي بن يقظان ، ص ٥٧ .

(٨١) ابن طفيل - حي بن يقظان ، ص ٦٨ - ٦٩ .

(٨٢) حول اهتمام رجال الكنيسة برسالة حي بن يقظان - ينظر مثلاً " مدني صالح - ابن طفيل قضايا ومواقف من ص ١٤٩ إلى ص ١٦١ .

(٨٣) مدني صالح - المصدر السابق ص ٦٠ .

(٨٤) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ٦٢ - ولا بد من باجته فضلاً " عن تدبير المتوحد ورسالة الاتصال وكتاب النفس ، رسالة الوداع ، وله كتب أخرى هي شروحات وتلخيصات وتعليقات على كتب أرسطو - فله شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس وله قول على بعض كتاب الكون والفساد ، وله قول على بعض

كتاب النبات لأرسطو . وله أقوال في اتصال العقل بالإنسان وله قول في التشوق الطبيعي وماهيته ، وله كلام في النفس النروعية وله كلام في الاسطقات وله كلام في البرهان - وله نبذ يسيره في الهندسة والهيئة . وله تعليقات على كتاب الفارابي في السياسة المدنية كما له تعليق على كتاب الأدوية لجالينوس وله كتاب اختصار الحاوي للرازي وله غير هذه تصانيف أخرى - لمزيد من التفصيل ينظر - ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - ص ٤٧٣-٤٧٤ .

(٨٥) حول موقف ابن طفيل من الفارابي - راجع - ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٦٢-٦٣ .

وحقيقة لا بد منها وهي أن ابن طفيل كان موقفه من الفارابي مشابه لموقف رجال الدين - فالفارابي جعل النبوة تابعة للقوة المتخيلة ، وجعل الفلسفة تدرك من خلال العقل وهكذا عمل جمل رجال الدين ينظرون للفارابي على أنه جعل الفلسفة فوق مرتبة النبوة - حول هذا الموضوع ينظر - جوزيف هاشم - الفارابي دار الشرق الجديد - بيروت - ١٩٥٤ ص ١٤٢ ونحن نقول في هذا الموضوع أن الفارابي وإن جعل النبوة تابعة للقوة المتخيلة إلا أنه اعتبر النبوة أكمل المراتب حيث قال ((فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان)) - راجع - أبو نصر الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - تقديم وشرح - إبراهيم جزيني - منشورات دار القاموس الحديث - بيروت - بدون تاريخ ص ٩٣ .

(٨٦) اختلف المستشرقون حول تفسير معنى الحكمة الشرقية ، وهل هي رديف لكلمة الحكمة (الإشراف) أو هي مقابل لكلمة حكمة المغاربة - ولاحمد أمين رأي في هذا الموضوع حيث يرى أن الأرجحية في نسبتها تعود إلى المشرق كمقابل لحكمة المغرب أي حكمة اليونان - ودليله على ذلك هو أن لابن سينا كتابا " في المنطق يسمى منطق المشاركة رده على منطق أرسطو طاليس أي منطق المغاربة - ينظر ابن طفيل - حي بن يقظان . تحقيق احمد أمين حاشية ص ٥٧ .

ولعبده الحلو - رأي ظريف في هذا الموضوع ، حيث يرى أن ابن سينا حقيق أنه كان يقصد بحكمة الإشراف - حكمة المشاركة وأنها حكمة مشرقية في مصدرها إلا أننا يمكن أن نعدّها حكمة اشراقية في غاياتها ونهاياتها لأنها تؤمن كالمدرسة الاسكندرانية بفيض العالم الروحي على العالم العقلي الإنساني - لمزيد من التفصيل - ينظر عبده الحلو - ابن سينا فيلسوف النفس البشرية - ط ٢ / بيت الحكمة بيروت ، ١٩٧٨ ص ٦٥ .

(٨٧) يرى الغزالي أن تأكيد الثواب والعقاب للنفس مسألة لا تخالف الشرع ولكن الذي يخالفه هو إنكارهم لحشر الأجساد وإنكار الذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار ، وإنكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن الكريم . فالغزالي - يرى أنه لا يوجد مانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة - ينظر - الغزالي - تهافت الفلاسفة - تحقيق وتقديم أحمد شمس الدين - منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ / ٢٠٠٠ ص ٢٠٠ .

٨٨) لمزيد من التفصيل - ينظر الأمام الغزالي - ميزان العمل - تحقيق وتقديم ، سليمان دنيا - دار المعارف ، القاهرة - ط ١ ، ١٩٦٤ ص ٤٠٩ .

٨٩) ينظر ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ٦٢ - ٦٤ .

٩٠) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

مادما بصدد الحديث عن موقف ابن طفيل الإيجابي من الغزالي - نود ان نؤكد مسألة جديرة بالاهتمام وهي ان ابن طفيل من المعجبين بالغزالي وتجاوزت المسألة حد الإعجاب لتصل إلى مرحلة التأثر - ومسألة التأثر هذه دفعت أحد الباحثين إلى مقارنة قصة الغزالي في المنقذ من الضلال ، وقصة حي بن يقظان لابن طفيل حيث أكد انه عند تحليل الرموز التي صور بها ابن طفيل حياة (حي بن يقظان) نجد تسجيلاً لحياة الإنسانية مع صورة مصفرة لحياة الغزالي وللأراء التي ضمنها كتابه المنقذ - فمثل حي بن يقظان عند وجوده في الجزيرة كانسان يعيش على الفطرة ويبحث عن المعرفة مثل الغزالي عندما انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت عليه العقائد الموروثة - وهناك شبه بين مقالته الغزالي وما قاله ابن طفيل في حديثهما عن أدراك واجب الوجود الله سبحانه وتعالى ، فكلاهما أكد ان واجب الوجود لاسبيل إلى إدراكه الا بشيء ليس بجسم ولا هو قوه في جسم - فضلاً عن وجود شبه بين عزله الغزالي وعزله ايسال - ناهيك عن الشبه بين عودة ايسال إلى جزيرته برفقه حي بن يقظان الى نيسابور وهو يدعو الى ترك الجاة والابتعاد عن مغريات الدنيا الثانية - لمزيد من التفصيل ينظر :

محبي الدين عزوز - التطور المذهبي بالمغرب ، دراسة قصة حي بن يقظان - نشر الشركة التونسية للتوزيع - ١٩٧٦ ص ٨٦ .

والذي نراه نحن هو ان ابن طفيل وان اطلع على مؤلفات الغزالي وأعلن إعجابه بالغزالي وتأثره به الا ان وجود بعض نقاط الشبه بين ماورد في المنقذ من الضلال وقصة حي بن يقظان لا يعد دليلاً "جازماً" و"حكماً" قاطعاً على ان ابن طفيل قد صاغ قصته على ضوء المنقذ من الضلال .

المصادر والمراجع

اولاً :- العربية

١ . القرآن الكريم

٢ . إخوان الصفاء ، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، تحقيق : بطرس البستاني ، دار صادر بيروت ،

١٩٥٧ .

٣. ابن أبي أصيبعة ، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ضبط وتصحيح : محمد باسل عيون السود ، منشورات محمد علي بيضون ، ط ١ - دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٨ .
٤. ابن أبي الحديد ، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط ١ ، دار الجيل ، بيروت - ١٩٩٧ .
٥. الحلو ، عبده - ابن سينا فيلسوف النفس البشرية ، ط ٣ ، بيت الحكمة بيروت - ١٩٧٨ .
٦. الحموي ، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله ، معجم البلدان ، ط ١ ، دار الصادر بيروت ١٩٩٣ .
٧. ابن الخطيب ، أبي عبد الله محمد بن سعيد بن أحمد السلماني ، المعروف بلسان الدين ، ت ٧٧٦ هـ ، الإحاطة في أخبار غرناطة : شرح وتقديم : أ. د. يوسف علي الطويل ، منشورات محمد علي بيضون ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - ٢٠٠٣ .
٨. ابن خلكان ، أبي العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر ٦٨١ هـ : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د. إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت - بدون تاريخ .
٩. دي بور ، ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة : عبد الهادي ابوريعة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة - ١٩٢٨ .
١٠. ديفو ، دانيال - روبنسون كروزو ، دار البحار ، بيروت - ١٩٩٩ .
١١. ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، تقديم : د. محمد عابد الجابري ط ١ ، مركز الوحدة العربية ، بيروت - ١٩٩٧ .
١٢. السهروردي ، شهاب الدين عمر بن محمد ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة - ١٩٥٩ .
١٣. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله - الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي - تحقيق : د. سلمان دنيا - دار المعارف ، القاهرة - ١٩٥٧ .
١٤. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة - ١٩٥٩ .
١٥. الشماع ، صالح ، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق ، ط ٢ ، مطبعة بغداد - ١٩٧٧ .
١٦. الشهرستاني ، الملل والنحل ، تخريج : محمد بن فتح الله بدران ، ط ٢ ، منشورات الشريف الرضي مكتبة الانجلو المصرية - بدون تاريخ .
١٧. الشيرازي ، علي - التمهيد في علم المنطق ، ط ١ ، مطبعة القدس ، قم ، دار العلم للنشر ١٤١٧ هـ .

١٨. ابن طفيل محمد بن عبد الملك بن محمد القيسي ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : احمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة-١٩٥٩ .
١٩. ابن طفيل ، محمد بن عبد الملك بن محمد القيسي ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : مكتبة النشر العربي مع مقدمة للدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، ط١/ دمشق-١٩٢٥ .
٢٠. الطويل ، توفيق ، أسس الفلسفة- ط٧ ، دار النهضة القاهرة-١٩٧٩ .
٢١. عزوز ، محي الدين ، التطور المذهبي بالمغرب ، دراسة قصة حي بن يقظان ، نشر الشركة التونسية للتوزيع-١٩٧٦ .
٢٢. عمر ، فانز طه ، السيرة الذاتية عند الصوفية ، بحث في مجلة أبحاث اليرموك ، سلسلة الآداب واللغويات ، جامعة اليرموك-أربد-١٩٩٨ .
٢٣. غالب ، مصطفى ، ابن طفيل ، منشورات مكتبة الهلال ، بيروت-١٩٧٩ .
٢٤. الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ ، تهافت الفلاسفة ، تقديم وضبط : احمد شمس الدين ، منشورات محمد علي بيضون- ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت-٢٠٠٠ .
٢٥. الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ ، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق : د. جميل صليبا ود. كامل عياد- ط٧ ، دار الأندلس ، بيروت-١٩٦٧ .
٢٦. الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ ، ميزان العمل ، تحقيق وتقديم : سليمان دنيا ط١/ دار المعارف ، القاهرة-١٩٦٤ .
٢٧. الفارابي ، ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وشرح : إبراهيم جزيني ، منشورات دار القاموس الحديث ، بيروت- بدون تاريخ .
٢٨. فروخ ، عمر ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون- ط٤ ، دار صادر بيروت ، ١٩٨٢ .
٢٩. الفندي ، محمد ثبوت ، مع الفيلسوف ، ط١/ دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٤ .
٣٠. كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ، بغداد- بدون تاريخ .
٣١. محمد ، محمود الحاج قاسم ، دراسة في تاريخ العلوم عند العرب ، مركز إحياء التراث العلمي العربي ، جامعة بغداد- مطبعة العمال-١٩٨٩ .
٣٢. ابن المعتز ، عبد الله ، ديوان ابن المعتز ، دار صادر ، بيروت- بدون تاريخ .
٣٣. الموسوي ، موسى ، من الكندي إلى ابن رشد ، منشورات عويدات ، ط٢ ، بيروت-١٩٨٢ .
٣٤. هاشم ، جوزيف ، الفارابي ، دار الشرق الجديد- بيروت ، ١٩٥٤ .

٣٥. الوردى ، علي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، داركوفان للنشر ، توزيع الكنوز الأدبية - ط٢ ، بيروت - ١٩٩٤ .

المصادر الأجنبية :-

1. Daniel defoe – Robinson Crousoe –edited by –michael shinagel – printed in the united stats of America 1975 .
2. Great books of the Western World –v-19- thomas Aquinas – Robert Maynard Hutchins – editor in chief publisher – Willam Benton – Encyclopedia – Britannic – 1952 .
3. Great books of the Western World –v-43
4. Watt –W- Montgomery – Islam and the integration of Society – London – 1960 .